

藏传佛教“五部大论”系列·中观

中观庄严论释

下册



全知麦彭仁波切（著）

索达吉堪布（译讲）

中国文史出版社



揭秘中观与唯识互不相违的第一宝典

《中观庄严论释》为佛学五部大论之中观学，具有重要价值。

本书由索达吉堪布经多年精心翻译而成，并细致讲解。

开显一切法无自性，犹如影像。

欲具备智慧者必不可少的殊胜宝典。揭示了中观与唯识互不相违的密意，并指明“在名言中唯识最胜，在胜义中中观为尊”的观点。

ISBN 978-7-5034-4582-8



定价：88.00元
（上、下册）







藏传佛教『五部大论』系列·中观

中观庄严论释

下册

全知麦彭仁波切〔著〕

索达吉堪布〔译讲〕

中国文史出版社





顶礼本师释迦牟尼佛！

顶礼文殊智慧勇士！

顶礼传承大恩上师！

无上甚深微妙法，百千万劫难遭遇，

我今见闻得受持，愿解如来真实义。

为度化一切众生，请大家发无上殊胜的菩提心！



Chapter 59

辰二（破有相经部宗之观点）分三：一、破异相一识之观点；二、破相识各一之观点；三、破相识等量之观点。

异相一识和相识各一这两种观点，不仅在胜义中不合理，而且在名言中也是不合理的。这一点，在静命论师的颂词中非常明显。而相识等量这一宗派，麦彭仁波切说：自宗在安立名言时，应该按照相识等量的观点来承许。所以，下文对相识等量进行遮破时，并不是在世俗中驳斥，而是在胜义中运用离一多因对其进行了遮破。

巳一（破异相一识之观点）分三：一、以如识相应成一而破；二、以如相识应成多而破；三、否则以相识成异体而破。

午一、以如识相应成一而破：

一识非异故，行相不成多，

是故依彼力，境则无法知。

对方承许：唯一的识与多种多样的行相非为异体。如此一来，外境的行相也不应该成为多种，因此，即使依靠行相的力量，也将无法了知各式各样的不同外境。

承许有相的观点，可以分为承许所取相为“一”与所取相为“多”两种。其中，承许所取相为“多”又分：承许相、识



同等为多的相识等量，与不承许相识同等为多的异相一识。

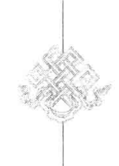
此处首先遮破异相一识的观点。他们是如何承许的呢？比如说作为外境的柱子，它有蓝色以及成住同质的所作、无常、有为法等很多行相，但作为有境的识只能生起一种蓝色的行相，其他的所作、无常、有为法等行相根本未在眼识中生起。

麦彭仁波切在前文已经说过：他们的很多观点其实是未分清分别和无分别导致的。也就是说，柱子上的蓝色可以由眼识所见，而无常、所作等是分别念来取的。比如断除了非无常的法而将刹那刹那灭尽安立为无常，同样，遣除非所作的反体而安立了所作，所谓的无常和所作全部是从反体上分的，柱子的自性上根本没有如此众多的分类。

但是他们认为：可以称为成住同质的诸多分类都是外境上存在的，在有境上只显现一种。这就是承许唯一识的理由。比如见到一块花色的布，外境花布上虽然有各种各样的颜色，但在有境的眼识上只有取花色的一种识。

其实，这只是没有详加观察的一种分别念。比如见到一百个人，虽然一百个人的行相都在眼识前浮现，可是有境上全部执著为“人”的概念，他们是这样想的。这一点肯定不合理，如同拍摄照片时，外境上如果有一百个人，照相机的镜头里肯定也会显现一百个人，不会只显现一个人的行相，否则，就会出现境和有境错乱的过失。同样的道理，识在取境的过程中，外境上存在多少差别，有境上必定会出现同样多的差别，绝对不会如异相一识所许的那样，外境的行相有多种多样，而在识上只显现一种。

如果未作如此承许，而是认为花色的外境上可以有黄、蓝、白等很多颜色，到了有境上，所有的颜色都不作区分，这



样一来，如同有境不存在各种各样的颜色一样，外境上也不应该出现黄、蓝等五彩缤纷的各种颜色。

实际上，所作、无常等虽然是柱子的特点，但所谓的无常、所作等很难作为凡夫人眼根的对境，尤其是细微的刹那无常，这种刹那刹那的变化，凡夫人根本见不到。但是对方将各个处[①]的对境混淆，将分别念和无分别的作用也混为一体，对于总相和自相也根本没有辨别，由此出现了上述错误的观点。

下面驳斥这种观点。经部宗承许真正的外境是隐蔽的、实有的，所见只是识的一种行相，识与行相应该是一体的。既然识与行相一体，如同识只有一个那样，所谓的行相也应该成为一个——由于并非呈现各不相同的行相，也就根本无法了知各式各样蓝、黄等五彩缤纷的外境。为什么呢？人们在见到任何一种色彩斑斓的画面时，眼识如果没有跟随每一种颜色去缘取"白色、红色、蓝色"，必定会造成心和外境互相错乱的过失。从外境来说，由于蓝色、黄色等千差万别的行相未在眼识上显现，如此众多的行相也就无法在外境上存有一丝安身之地了。因此，你们的这种观点不合理。

午二、以如相识应成多而破：

未离诸相故，识不成唯一。

对于上述过失，对方很显然不能接受，他们说：各种各样的白色、红色等行相应该存在，否则与现量相违。比如见到蝴蝶时，可以亲眼见到蝴蝶身体上五彩斑斓的色彩，因此，不能

---

① 《俱舍论》中讲到了十二处，即眼处、耳处、鼻处、舌处、身处、意处，以及色处、声处、香处、味处、触处、法处。



说各种各样的行相不存在，否则已经毁谤了一切名言。

既然你宗说多种多样的行相一定要存在，那么如同对境行相各式各样、五彩缤纷一样，你的识也应该变成多种多样。

这种观察方法的确非常尖锐。如果详细分析，对于每一个外境行相来说，所谓的眼识是否一一跟随，比如外境上有白色、红色等，那么，对于白色行相、红色行相，眼识是否已经了知？如果说已经了知了白色和红色，那了知白色的眼识和了知红色的眼识是不是一个？如果说是一个，了知红色的时候应该了知白色，了知白色的时候应该取红色了。如果说是他体，也即了知红色的眼识与了知白色的眼识不是一个，那就属于相识等量，而不应该承许为异相一识。大家通过镜子的比喻进行观察就可以很快通达此处的观点。

午三、否则以相识成异体而破：

非尔如何说，此二为一体？

如果不是如此承认，那你们为什么要说行相和识一体呢？由于承许相识一体，于是导致了上述过失。也就是说，要么多种多样的行相应该如“一识”那样成为一；要么如各式各样的行相那样，识也变成多种多样，否则诸多过失就不可避免。这一点，通过以上理证已经作了分析。

因此，不应承许为异相一识。唯一的识与多种多样的行相二者，不可能出现在一个本体上，因为一体和异体本来就是相违的。如果你们一定要承许此二者一体，石女的儿子也应该降生于世，大家也应该聚集在一起为石女的儿子庆祝生日……但这是根本不可能的。所以说，你们这种观点实在不合理。

巳二（破相识各一之观点）分二：一、说此观点；



二、破此观点。

以上已经遮破了异相一识的观点，此处对于相识各一的观点进行遮破。对于这种观点，从颂词上就可以看出，即使名言中如此承许也是不合理的。

午一、说此观点：

于白等诸色，彼识次第现，

速生故愚者，误解为顿时。

这种观点认为：对于白、红、黄等各种颜色的外境，应该是次第次第缘取的，比如见到花布时，花布上的白色、红色、蓝色等对境并不是同时在眼识前全部显现，而是依次缘取，由于取境的时间特别快，很多愚者认为顿时见到了所有的对境。

对方认为，蓝色的对境不会指点出与自己成住同质的所作、无常、有为法等所有行相，仅仅是一个总的蓝色行相在眼识当中出现。正如前文所说，他们根本没有了知各个处的对境，所以才会承许这种观点。

相识各一的观点认为，无论是何种对境，识在取境的过程中，所取只有一个，能取也只有一个。世间很多人也是这样认为的："我看见了一个瓶子、看见了一个人……"但是对此进行分析，所谓的看见一个瓶子是指什么？瓶子可以分东南西北等很多部分，你看见的到底是哪一个部分？如同前面已经分析过的那样，这样逐渐破析，他们的这种观点很容易就会土崩瓦解。

他们又举了一个比喻说：取花色对境时，这一对境并不是在同一时间当中指点出各种各样的所有颜色，只是指点出一个花色的行相，然后有境也只是具有一种花色行相的眼识。所以，取花色对境时，眼识只有一个，对境也只有一个。



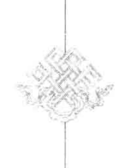
这是根本未加分析的一种宗派。只要稍微分析一下，所谓的花色是指什么？应该是由白、红、蓝等很多颜色组成的，虽然口头上可以说“这是花色”，心中也可以如此想，但真正指点出花色行相的同时，白色、红色等行相必定也会被指点出来。因为花色必定由多种颜色组成，如果只有一种颜色，就根本不能称之为花色。

由于对方承许在一个识的本体上，所取相与能取相各自为一、相对存在，如同将蛋从中间划开，能取是一个，所取也是一个，因此，也可以将这一宗派称为“蛋割两半派”。

假设承许对境只有一个，有境也只有一个，那么，同时见到蝴蝶身上五彩缤纷的颜色以及花布上绚丽多彩的图案又是怎么一回事呢？

对此，他们解释说：黄色、白色等各种各样的颜色，并不是由眼识同时缘取的，而是先取白色、后取红色……逐渐缘取每一种颜色，可是凡夫众生特别愚痴，认为同时见到了所有的颜色。比如用针穿透一百个重叠的青莲花瓣时，由于速度非常快，从而认为同时穿透了所有的青莲花瓣，实际上，每一个花瓣都是次第穿透的。

他们所举的比喻实际上并不正确，穿透花瓣当然是一种次第性的，但眼睛见到花色的画面时，并没有先见白色再见红色，而是同时显现在眼识当中。然而对方认为：见的速度非常快速的缘故，使凡夫愚者的心中出现了错乱，从而误解为白色、红色等色彩同时见到。他们又举了一个比喻，比如飞速旋转的火烬可以清晰呈现出一种火轮相，也即平时所说的旋火轮，实际上它只是一节小小的火烬快速旋转形成的一种错觉，使人误以为它是接连不断的一种火轮。



Chapter 60

午二（破此观点）分二：一、破意义；二、破比喻。

未一（破意义）分三：一、以缘文字之心而不决定；二、以唯一意分别取境之方式而不决定；三、以诸心而不决定。

对方说：花色布匹上虽然有各种颜色，但外境只有一个，有境也只有一个。既然如此，蝴蝶的花色或者呈现各种颜色的布匹又是如何见到的呢？他们认为：外境虽然有各种颜色，但是能取执著它时相当快，就像旋火轮一样，虽然是次第而现但人们误认为是同时呈现。

此处从三个方面宣说此观点的意义不合理。第一，从无分别的角度说，这种观点只是一种不定因；第二，从分别念的角度建立这种观点为不定因；第三，不论分别还是无分别，从任何一个心的角度，你们这种观点都不一定成立。

申一、以缘文字之心而不决定：

藤条词等心，更是极速生，

同时起之心，此刻何不生？

如果说由于非常快速而产生了同时的识，那么，藤条等词在快速重复的过程中，也是极其迅速的，却为什么不会生起同时的心呢？

正如你们所说：眼识以特别快的方式缘取花布上所有的颜色，从而产生同时显现的感觉。那么，听到藤条等名词的声音



更是极其快速，却为什么没有同时听到呢？眼识快速地次第见到外境可以生起同时的心，可是耳边听到的声音即使再快也不能同时生起，这个原因是什么？不论耳识还是眼识都属于根识的一种，如果眼识可以对次第见到的色法同时现见，耳识所听到的非常快速的声音也应该在识前同时听到，可是耳识前显现的声音很明显具有一种次第性。根据你们的观点，这种现象应该是不合理的。

假设因为快速而使次第产生的颜色在眼识前同时显现，那我们以很快的速度说“嘎”、“卡”时，执著这种声音的心为什么没有一种同时的感觉呢？

梵语中，藤条称为拉达；达拉则是指达拉树，是印度的一种树。“拉达”和“达拉”是意义完全不同的两个名词，如同七十和十七，虽然只是文字的顺序不同，其中包含的意义却有很大差别。当我们非常快速地说“拉达、达拉……”时，会导致“拉”和“达”的次第错乱，根本无法分析此二者谁在前谁在后。

对方的观点认为：对境上的白色、红色、黄色，首先取白色，然后取黄色，再取红色，由于非常快而认为三种颜色同时缘取。既然如此，对应文字来说，用“拉”对应黄色，用“达”对应白色，如果能够同时缘取白色和黄色，那么，“拉”和“达”也应该可以同时听到，“达”在前还是“拉”在前不应该有差别，因为特别快的缘故。

由于无法分清“拉”在前还是“达”在前，也就根本不知道所要表达的意义，因为“拉达”是藤条而“达拉”是指达拉树，此二者已经完全混淆，根本无法表示出它们原有的真正含义了。这样一来，缘“拉达”的耳识有可能误以为是达拉树，缘



"达拉"的心也很可能误解为藤条。由此导致因文字顺序不同而表达的意义完全错乱，文字的前后顺序也就无有任何实义了。

或者可以这样分析，"拉"和"达"如果真的可以同时显现，那么，我的耳边听到"拉"的声音时，"达"的声音应该同时听到。也就是说，"拉"可以包括"达"，"达"应该包括"拉"，然而，无论说话的语速再快，"拉"和"达"两种文字的声音都不可能同时发出，必定会具有一定的次第。

梵语中，"萨绕"是大海的意思，"绕萨"则是指味道。如果快速地说"萨绕、绕萨……"，就有可能将"萨绕"理解成"绕萨"，而将"绕萨"理解成"萨绕"。这样一来，所有的名词都成了混淆不清，所谓的语言也就根本不能表达说者想要表达的含义了。

承许相识各一的宗派，根本无法举出一种理由来说：缘"达拉"和"拉达"等文字的心比较慢，而缘"白色"、"黄色"的心特别快。这一点想要在自相续中感受也是非常困难的。黄色和白色等由众多微尘组成，比如组成黄色的三个微尘，在中间微尘上放一个"达"字，然后组成白色的三个微尘的中间微尘里放一个"拉"字，说"达拉"的时候，由于需要次第性地见每一个微尘，必定是组成黄色的微尘全部看过之后再看白色微尘，这样的话，"达"和"拉"也必定是次第而显现的。既然眼识和耳识前都是次第显现，又怎么能说一者可以同时领受，另一者不能够同时领受呢？这是不合理的。

"达拉"等文字和白色、黄色等同样都是快速缘取，后者可以作为同时显现的因，而前者为什么没有成为同时显现的因？可见，作为同时显现的因——"快速"根本无法安立。只要因存在，果必定会随存随灭，这是因果的必然规律。这样一



来，文字虽然是快速、次第产生，但是不能同时在耳识前显现；白色和黄色快速、次第缘取，却可以给眼识带来一种同时的感受，这种说法实在不具足说服力。

以上是从无分别的角度进行论证，下面以分别心的方式对此观点进行驳斥。

申二、以唯一意分别取境之方式而不决定：

唯一意分别，亦非次第知，

非为长久住，诸心同速生。

从独一无二的分别心来讲也并不是以次第来了知的，由于所有的心都是刹那生灭而非长久留存，因此所有的心都同样是快速产生，不可能次第显现却成为同时领受。

此处举了三个例子，也即思维对境——柱子本体的心、分析柱子为红色等特征的心，以及观想柱子无常的心。这三种全部属于分别心，这些分别心识与眼识等完全不相混杂，可以刹那刹那接连不断地产生。

按照你们的观点，第一刹那认为柱子存在、第二刹那分析柱子为红色、第三刹那观想此红色柱子为无常的三种心，因为特别快速的缘故，也应该产生一种同时的感觉。比如观修柱子无常的心有七个刹那，第一个刹那和第二个刹那之间非常快速地生灭，这样一来，对这两个刹那应该产生同时的感受，如此类推，第二刹那和第三刹那直至第七刹那之间，柱子的所有刹那生灭都应该是一个刹那的感觉，观无常的七个刹那也只是一个刹那。如此则会出现七个刹那的心识变成同时的过失，为什么呢？你们说因为特别快而同时显现，既然白、红、蓝等颜色可以因快速而同时显现，那么，观想柱子无常的心也非常快，为什么不能同时显现呢？应该同时显现。



无论观柱子无常的心还是观柱子红色的心，每一个心的特点就是刹那生灭，这是非常快速的。按照《俱舍论》的观点来讲，一刹那[1]又可以分为六十分。这样的话，世界上还有没有比“刹那”更快速的法呢？根本没有。

你们当中的有些人对科学非常信任，现在西方国家也是经常对科学与佛教方面的问题进行辩论。大家互相辩论非常有必要，尤其是展开辩论的时候，一定要将自己内心的疑惑原原本本地说出来，然后对于这样的疑惑，看一看从科学角度如何解释，从佛教的角度又是如何解释的，这样对遣除自相续的邪见愚痴非常有帮助。但是有些人经常站在科学的角度分析佛教，结果自己的邪见越来越重，这可能也是修行过程中的一种障碍。最好是站在佛教的角度分析科学，因为从科学的角度分析佛教非常困难，就好像依靠分别念寻找智慧一样，当时我写《佛教科学论》而没有写“科学佛教论”的原因就是如此。所以，我们首先应该精通佛教的宗旨，之后再研究科学各个不同领域的观点，这样会对自己有很大的帮助。

不管有部还是经部，都承认所有的心是刹那生灭的，谁都不会认为心真实存在，可以停留在第二刹那、第三刹那。刹那生灭的心识快不快呢？肯定是很快的。对方根本找不出一个可以成立的理由说：刹那生灭的心识并非快速，缘取花色对境的心识更加快速。

申三、以诸心而不决定：

是故诸对境，不得次第取，

犹如异体相，顿时取而现。

---

① 一弹指有六十个刹那。



不论分别念还是无分别念，凡是众生的心识都是非常快速刹那刹那产生的。由此可知，对境也必定不会次第性缘取，比如眼睛看见柱子时，柱子的所有特点都是在一刹那间缘取的。

当然，在分别念面前，一个人的一生可以在一个刹那之间归纳出来，我们可以通过分别念缘过去和未来。但在无分别面前，对境如何显现，心识也如是缘取，而且不会缘过去和未来。所以，通达因明的人都会了知众生对外境究竟是如何执著的，这时，大圆满和真正的中观正见可以在自相续当中生起来。否则，有些人连分别念和无分别念都分不清楚，就认为自己已经有了一种最高的境界，这实在是非常可笑。所以，修行人对心识进行辨别和研究极为重要。

对方却认为：对境丰富多彩的画面上，确确实实同时存在黄、蓝等颜色，但识除了次第取受以外不可能顿时而趋入。实际上，眼识的对境必定是同时显现而非次第性，耳识的次第性对境也不会同时领受。因此说他们的观点并不合理，否则，仅仅以快速作为同时显现的理由，那么一切识均是刹那生灭的自性，“拉”和“达”就会出现错乱的过失；对花色等次第缘取而同时显现时，左边的黄色很可能会在右边出现，右边的白色也很可能会在左边出现，这明显与现量相违，完全不合理。

所以说，在无分别识前，只要同时显现就肯定不是次第显现，如果是次第显现就不可能同时显现，一就是一，二就是二，所有的时间、方位、处所都会毫不混杂而显现，绝对不会错乱执著。而在分别念面前，今天可以执著明天的对境，也可以执著过去就是现在。或者，在不可思议的华严境界当中，未来就是现在，过去就是现在，但这并不是观现世量的观察方法。我们现在完全是在观现世量的凡夫根识面前进行观察推



测，因此没有必要将不可思议的智慧境界在此处进行宣说。

对方说，白色、红色等次第性缘取，而在识前可以顿时显现。这一观点，依靠任何一种现量都得不到证实，因为凡是无分别念面前显现为次第的法，最后得出来的结论必定也是次第的，而无次第同时显现的法也不可能成为次第显现。

假设你能够举出一种比喻或者通过比量推理可以得出次第缘取而同时现见的结论，我们也可以跟随你宗观点而如是承许，可是，这样的一种比喻或推理谁能举得出？任何人都举不出来。

在分别念面前，可以说“最初同时显现，后来次第性地对它进行执著”，但在现量面前根本不可能出现这种情况。由此可以看出，承许相识等量的观点非常方便。而你们虽然讲了很多——次第、同时等言词，到最后还是无法圆满宣说自己的观点，这样没有任何必要。

以上对意义作了破斥。希望大家不要单单从字面上过一遍，学习中观的时候，应该对所讲的每个问题在内心生起一种定解，通过其中的推理方式对对方进行驳斥的同时，自己的智慧也一定会增长的。麦彭仁波切说“有智慧的人一定会对本论生起欢喜心”的原因就在这里。

未二（破比喻）分二：一、安立因；二、建立彼之遍。

申一、安立因：

火烬亦同时，起现轮妄相，

了然明现故，现见非结合。

由于旋转火烬而出现旋火轮的现象，其实也只是根识的一



种迷乱显现而已，完全是一种虚妄相。那么这属于无分别念的虚妄相还是分别念的虚妄相呢？了然明现的缘故，必定属于现量所见。

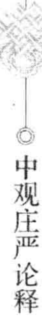
现量分为相似现量和真实现量[1]，真实现量是指无有分别、无有错乱现见对境，而凡是错乱之识就属于相似现量。所谓的相似现量，比如见黄色海螺，是由于根被染污造成的，这是无分别错乱根识的相似现量；坐车时见到路边的树和景物全部向后跑，这是由外境带来的一种无分别错乱的相似现量；还有捏着眼睛时见到虚空中有两个月亮，这也属于根受到损害造成的无分别根识错乱的相似现量；火烬快速旋转见到的旋火轮，也是一种无分别相似现量。

上述已经对他宗观点的意义进行了驳斥，此处说，你们所列举的比喻也不正确，因为火烬快速旋转形成的旋火轮，其实只是一种虚妄的相，由于在眼识前可以了然明现，必定属于现量的范畴，也即属于相似现量。

火烬快速旋转本身，使我们的心识如同在同一时间中得到了一种认知，这是由于火烬的快速旋转给人们的根识造成了一种虚妄的旋火轮相，而并非依靠分别念将诸多刹那连接在一起而形成了一种旋火轮，这不是分别念的错乱，而是由根识的错乱造成的。比如闭上眼睛或天盲者面前旋转火烬，由于根本没有现见，也就无法了知火烬的旋转是否形成了一个火轮，由此说明这是根识错乱的一种虚妄相，并不是分别念错乱形成的虚妄相。因此，你们的比喻完全不合理。

---

① 五根识面前所显现的无误领纳，这叫真实现量；相似现量是指由迷乱根识取境后得出的结论，如看见两个月亮，或见花色绳索为毒蛇等。



Chapter 61

申二（建立彼之遍）分二：一、说明见忆对境相违；二、故说明若是结合则不应明现。

由于旋火轮是错乱的无分别识所见，并不是以分别念见到的，因此对方以旋火轮作为比喻说明次第缘取的花花绿绿等各种颜色可以同时现见，是非常不合理的。

从广义角度讲，凡是五根识和意识的现量对境都可以称为见到，“忆”则是一种分别念；从狭义角度，“忆”只是对曾经发生的人事物进行回味。此处首先说明无分别念“见”和分别念“忆”的对境完全相违。第二个问题，任何一个对境，如果需要依靠分别念前后结合起来执著，就必定不是现量见到。下面分别从这两方面进行阐述。

酉一、说明见忆对境相违：

如是结诸际，由忆念为之，

非取过去境，故非依现见。

上一个颂词已经阐述过，所谓的旋火轮只是一种虚妄的幻相，属于相似现量。像你宗所说的将前后刹那结合起来从而形成的旋火轮，必定是由忆念进行结合的。因为眼睛见色法、耳朵听声音等都是取当下的对境，而不是取过去对境的缘故，所以不可能由现量作为衔接。

对此有人提出疑问：无分别现量的对境与分别念的对境，



这两种缘取方式是否相违呢？

毫无疑问，肯定是相违的。一般来说，凡夫人观现世量的对境必定是现在，如果是过去的对境，肯定属于回忆的范畴，是一种分别念。《俱舍论》中讲过五十一种心所，其中五种别境法中包括欲、胜解、念、等持、慧。此中的“念”也包含一种正念的意思，而此处的“忆念”实际是对过去的一种回味，是一种回忆。比如昨天的柱子与今天的柱子，此二者结合起来执著，在现量当中不会出现这种情况，它应该属于分别念的一种，也就是以遣余的方式进行执著。

也就是说，现量的对境一般都是当下的，比如眼前的柱子，依靠眼识当下见到；耳朵听到声音时，也是当下的一种声音。现量根本不会取过去的对境，只是缘取当下这一刹那间的对境。比如讲一地菩萨功德的时候，一地菩萨入根本慧定的十六刹那其实只是一个时间的刹那，但从反体上可以分为十六刹那——八忍、八智[①]，《俱舍论》和大乘论典中都是如此区分的。现见柱子也是一刹那的，在这一刹那当中，根本不存在回忆的情况。

此处已经讲了分别念和无分别念的差别，由此可以间接说明，旋火轮的显现实际上是一种无分别念的错乱所现见，根本不可能由分别念的忆念将火烬的前后刹那进行连接，完全是一种现量的对境。

---

① 八忍八智：一、苦法忍；二、苦法智；三、苦类忍；四、苦类智；五、集法忍；六、集法智；七、集类忍；八、集类智；九、灭法忍；十、灭法智；十一、灭类忍；十二、灭类智；十三、道法忍；十四、道法智；十五、道类忍；十六、道类智。



酉二、故说明若是结合则不应明现：

成彼对境者，已灭故非明，

为此显现轮，不应成明现。

《量理宝藏论》中说："识境互相无错乱。"真实现量必定是无分别、无错乱的，而旋火轮在眼前显现时，不应该称为真实现量，只是一种相似现量，所以不能叫做明现。真正明现的对境，外境上如何显现，有境也会如实地缘取，它是自相存在的法。火烬接连不断形成的圆圈，根本不存在一种自相，因此不能称其为明现。

按照对方观点，旋火轮是由前后的诸多刹那结合起来见到的，这在现量中根本不能成立，因此必须依靠分别念进行连接。因为忆念的任何对境都已经灭亡——火烬从东边位置到西边位置之间存在一定的距离，而火烬到达西边时，东边位置的所有微尘早已经灭尽，其间必须依靠分别念作为衔接。

由此可知，除了错乱的相似显现以外，真实现量中根本不存在一个旋火轮。如果现量中不存在，所谓的旋火轮作为比喻必定是不正确的。如此一来，虽然次第缘取却可以同时现见的观点已经完全遮破，相识各一的观点自然无有立足之地了。

对于这种观点，《释量论大疏》当中作了广泛的遮破，藏传佛教几乎没有持相识各一这种观点的。但异相一识这种观点，在因明前派和格鲁派的个别高僧大德当中还是比较普遍的，《释量论》中也未对此观点作广泛遮破。

由此可见，忆念只是过去的有境，就算是摆在面前格外显著的事物也无法了别，因为它不是现在的有境之故。比如摆在面前的花瓶，分别念只能以忆念来缘取花瓶，当下的花瓶不能作为分别念的对境，而是由五根识来见到。因为第一刹那见到



花瓶时，分别念还没有起作用，通过现量见的第一刹那，分别念在第二刹那才开始起作用，因此分别念对于当下的对境根本不能了知，这就是分别念的特点。

因此，对方所说的旋火轮，要么是分别念的对境，要么是无分别错乱相似现量的对境，根本不能成为真实现量的对境。比如，我们可以说红色的柱子在眼识前了了分明地显现，因为它是真实现量的对境；而旋火轮除了作为相似现量和回忆的对境以外，在真实现量的对境中根本找不到。这样一来，你宗所运用的比喻又怎么能够成立呢？根本不成立。

再看一看青莲花瓣的比喻，当针穿透一百片层叠在一起的青莲花瓣时，必定具有一种次第，不可能像旋火轮那样同时明见。此处说旋火轮可以明见与前文所说的旋火轮不能了然明现有所不同，由于旋火轮不是真正现量的对境，因此不可能了然明现；而错乱的无分别可以现见，由于毕竟是一种现量，因此可以说为明见。二者因为场合的不同，所要表达的含义也有所不同，大家应该分析此中所说的道理。

此处说，以针穿透一百片重叠的青莲花瓣时，缘取它的识肯定是次第性的，而旋火轮的现象虽然也有一种次第性，但依靠错乱的相似现量认为是在同一时间中见到。实际上，从物理学的角度来讲，所谓的速度无论再快也会有一种次第，不可能同时显现。

个别道友说，按照《俱舍论》的观点，色法和声音同时以根识缘取时，眼识首先见到色法，之后耳识才听到声音，比如开枪时，还没有听到枪声，就可以见到烟从枪管中冒出来。但是，快速重复“达拉、拉达”与现见外境二者，不论《俱舍论》还是其他的学问，都没有理由说：发出的声音比较慢，而



眼睛见色法比较快。这一点，即使有部宗也不一定承认。

所有的智者都会了知，针在穿过青莲花瓣的时候一定是次第性的。比如有一百个花瓣，针在穿过第一个花瓣时，下面的九十九个花瓣肯定还没有穿破，而且穿透第一个花瓣时也是首先穿破花瓣的上方，之后再穿破下方，中间存在一定的距离，只不过依靠分别念很容易忽略这中间的距离，但不管分别念如何执著，针在穿过花瓣时必定存在着一定的次第。

由于青莲花瓣非常薄，用针穿过它时，很容易让人误解为同一时间穿破，下面再通过上下层叠的多张铜质薄板进行说明。比如一百张铜板，如果说在同一时间戳穿一百张铜板，这显然以正量有害。这一点，即使再愚笨的人也会了知，即使戳穿一张铜板也会非常费力，而一百张铜板必定是一张一张次第性地穿透，不可能同时穿破。那么，让戳穿铜板的这个人来穿破青莲花瓣，依靠比量也可以推知，穿破铜板和穿破青莲花瓣其实都具有一种次第性。

这样的一种次第，不论通过比量还是现量，人们都是很容易观察到。而你等宗派说虽然有次第却可以在同一时间中见到，这样的比喻，在这个世界上恐怕很难找到。假设真的能够找到，我们倒也可以心甘情愿地接受你宗观点……

巳三（破相识等量之观点）分二：一、说此观点；二、破此观点。

自宗麦彭仁波切的观点认为，名言中应该承认相识等量。那本论所遮破的是什么呢？相识等量在名言中虽然可以成立，但在胜义中根本无法成立，正是针对这一点才进行了相关的破斥。



午一、说此观点：

倘若如是许：现见画面时，

尽其多种识，同一方式生。

对方如是承许，现量见到五彩缤纷的画面时，外境中有多少行相，识也应该同样生起那么多的行相。

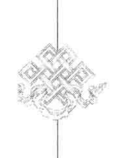
对于这一观点，下面运用离一多因的推理进行遮破。

承许“相识等量”的宗派这样主张：比如外境柱子上有蓝色和白色，以及与其成住同质的无常、所作等很多特点，那么，有境也会产生同等数目的眼识。

此处观点似乎与自宗承许无有差别，然而，他们承认一种实有的法。而且，因明前派认为，同类的外境可以产生很多，同类的识也可以如此产生。实际上，如此承许并不合理。

此处遮破的最关键的两个问题：一是在胜义中如此承认当然不合理；二是同类的外境有很多，对方认为：白色、红色等不同类，而白色不论上、下、中间等存在多少部分，这些都属于同类，这种承许是不合理的。为什么说白色的众多部分不是同类呢？因为白色上面部分与下面部分的本体完全不同，东边部分与西边部分的本体也不相同，这怎么能说是同类呢？不应该承许为同类。

此处宣讲的内容比较难懂。意思是说，从分别念和无分别念两方面进行分析，依靠无分别念可以现量见到柱子上的所有特点，比如柱子的白色、蓝色等，在眼识前全部以各住自位毫不混杂的方式存在，包括白色的东边部分和西边部分也是以互相不错乱的方式来显现，这就是现量的特点。然后，以分别念去执著时，柱子上不可分割的反体——无常、所作、不是瓶子等，不管有多少反体都可以现前。与现量见到完全不同，柱子



上的一切反体都是以分别念假立的，并不是通过现量见到的。

在此对他们的这一观点加以分析：从无分别念的角度来讲，在各种颜色的画面上等同地呈现出对境上所有的行相——白色、红色等。也即外境有多少特点，眼识也可以产生等同数目的识。而且，对境的本体正在显现时，“不是山羊”、“不是老虎”等违品的法从来没有存在过——在未增加违品的情况下，柱子就是它本身。而柱子的反体如无常、所作、不是山羊、不是老虎等，完全是以分别念来区分的。因此，在判断一个事物时，到底运用的是分别念还是无分别念，对这个问题一定要分析清楚。

有些道友提问题的时候说：“无分别念‘想’、无分别念‘执著’……”这是不对的，依靠无分别念没有办法“想”，也没有办法“执著”，我们可以说无分别念“知”、无分别念“取”。比如见外境花色，依靠无分别念可以了知花色的外境，这是指眼识前显现了外境的行相，而真正的了知已经成为分别念。《量理宝藏论》中也说：首先依靠现量见外境，随后再进入比量。比如眼睛见花布，正在见的时候根本没有分别念，只是无分别根识来见；以根识作为缘，可以产生“这是白色”、“这是黄色”、“这是蓝色”的分别念。

因此，对无分别来说，对境可以指点出自己本身所具有的一切特点的行相；而分别念取境时，通过遣除违品的方式执著对境的反体。这就是无执著和执著的取境方式。不论学因明、中观还是大圆满，这些道理都是相当重要的，全知无垢光尊者在讲《七宝藏》的时候，经常会引用因明、俱舍的教证，因为有关因明和俱舍方面的问题没有通达，即使修习大圆满也是很困难的。



因明前派如此认为的：白色、红色、黄色等属于不同类，但白色的上、中、下等众多部分都是同类的，而执著白色上面部分的识和执著下面部分的识可以在同一相续中生起，这样无有任何相违之处。

这是不合理的。不论在何种情况下，凡是同类的识就不会在一个众生的相续中同时生起，否则就会出现多个相续的过失。一个众生的相续中可以产生很多识，但是同类识绝不可能同时产生，这一观点已经再三讲述过了。

午二（破此观点）分二：一、建立诸识具多相；二、宣说无分实一不可能。

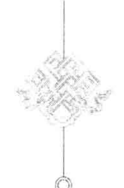
未一、建立诸识具多相：

若尔虽认清，白等一分相，

上中边异故，能缘成种种。

由于花布上的白色也分上、下、中间等很多不同的部分，缘它的识也应该是各种各样的，这些识都属于非同类识，因此可以产生。

像刚刚所讲的那样，花色中间的白色显现也可以分为上、下、中间等很多不同的部分，这些部分都是互为异体的，这一点必须承认。如果否认这一点，上面部分就成了下面部分，下面部分也变成了上面部分，这是很大的过失。如果认为上和下属于同类的话，东和西也应该是同一个方向了。所以，外境上的诸多不同部分都是不同类的，这样一来，缘它的识也就不可能一体存在，而应该是多种多样的。



Chapter 62

麦彭仁波切本论中既讲了中观应成派的观点，也讲了中观自续派的观点，而且有关自宗宁玛巴的观点也讲得非常清楚。在闻思中观的时候，《入中论》和《中观根本慧论》非常重要，这一点毫无疑问，但是在建立自宗宁玛巴的观点时，一定要学习这部《中观庄严论释》。这部论典的确非常殊胜，同时也比较难懂，其中所宣讲的意义，想要在心中真实显现出来需要花费一定的时间、下一定的苦功。所以希望在学习的过程中，大家一定要认认真真地学习，千万不能松懈。

未二（宣说无分实一不可能）分二：一、观察所缘无情法则唯一能缘无有之理；二、观察能缘识则彼无有之理。

此处主要宣说无分实一不可能成立。表面上看，这里是在遮破无分实一的心识，其实间接已经宣说了外境实一不存在的道理。其中第一个科判主要讲观察外境无情法，也即分析无分微尘不存在，在这一过程中可以得出能缘心识根本无有。第二个科判则是从能缘心识的角度来分析，所谓实一的法根本不存在。因此从科判也可以看出，静命论师对于非实有、如幻如梦的法并未遮破，本论所遮破的就是胜义中承许相识等量这一观点，而在名言中则应承许相识等量。

申一、观察所缘无情法则唯一能缘无有之理：



微尘性白等，唯一性无分，

呈现何识前，自绝无领受。

假如对花色布匹中的白色进行分析，此白色又可分为东南西北等很多部分，如此一直向下分，将最后的白色无分微尘作为所观察的焦点。对此唯一无分的微尘，无论任何一个识都不会领受它，因为根本无法领受。

在分析微尘的过程中，不论无分微尘还是可以无限分割的微尘，切莫执著为真实存在。颂词中的“自”，有些论师认为是指静命论师自己。静命论师说：我自己无论如何观察，也绝对不可能领受这样一种无分微尘。如果是静命论师都无法领受的一个法，我们这些人却能领受的教证或理证恐怕也是很难找到。

因此，真正再也不可分割的一个无分微尘如果存在，应该以什么样的方式来领受？如果是色法，应该用眼睛来领受，不可能以心来领受色法。在这个问题上，大家应该清楚：所谓的微尘色法，只有说词而没有释词。真正实有存在的一个无分微尘是任何识都无法领受的，下面宣讲这个问题。

不论外境还是心识，独一无二的所谓的“一”究竟指什么？这样的“一”，无论如何观察也是得不到的，前文已经充分论述了外境或心识不可分割的无分一体根本找不到的道理。

如果对方认为，不可分割的极微应该存在，而缘它的心识实际上就是缘此极微的一种无分心识刹那。就像小乘有部宗所承认的，从外境角度来讲，无分微尘应该存在；从有境来讲，无分刹那的心识也应该存在。

如此则不合理，因为对于这样一种未与其他白色、红色等微尘混杂的极微，无论再如何分析、观察，也无法得到一种不可分割的自性。



此处的“自己”，有些论师解释为静命论师，也可以解释为中观论师或者分析者。“此法”是指无分微尘，在众生的六种识中，能不能显现这样一种无分微尘呢？根本不可能显现。任何法如果显现，首先应该是眼识等五根识，其次就是意识，在五根识和意识面前未能显现的话，这一法也就根本不可能显现。

即使物理学中所说的质子、中子，或者现在所谓的夸克等，这些实际都是通过仪器检测出来之后，依靠分别念安立的，它们不论多么细微，都是可以再分的。所以，科学家们所发现最细微的微尘，不管通过何种仪器进行观察，都不承认为无方分。因为他们在进行观察时，也需要将所谓的夸克放置在布或某一平面上，之后再靠近显微镜观察，这时，细小的微尘还是分上下不同的方向。

总而言之，现量感受无分微尘在何时何地都是不现实的。所以说，在分别念前可以承认无分微尘以无穷的方式存在，但它根本不可能成实，而对所谓的极微再继续分析下去时，就已经成为空性了。前面也说过，名言中承认一个无分微尘是可以的，可以说它是名言中再不能分的一个法，而在胜义中，即使观察以后也破不了的一个实有微尘根本不可能存在。

所以，静命论师此处所遮破的并不是名言的对境，无分微尘在名言中可以假名安立。此处所遮破的是什么呢？实有的无分微法等法在任何现量面前都不可能成立，就是针对这样一种实有法进行遮破。

凡是有智慧的人在承认某法存在之前，必定会通过现量或比量得出真正的结论，这是他们的传统或规矩。而不具智慧的人，比如现在各种各样的外道，对于世界上根本不存在的法夸



大其词，凭空捏造出许多莫须有的东西。这就是现在愚痴众生分别念臆造的，对于这类以量不能成立的法，真正具有智慧的人绝对不会承认。

比如名言中因果存在、前世后世存在、三宝的加持存在，通过种种观察之后，这些都是以量可以成立的法，对此，具智者可以承认。而根本不可能承认的如常有自在的我、神我等等，即使在名言中也是不会承认的，这就是有智慧人的做法。

如果明明以量不可得，却一口咬定说存在，何苦这般自我欺骗呢？现量不能成立、比量也不能成立的某一法，有智慧的人根本不会说此法存在，如果仍然一口咬定"此法存在、彼法存在，所谓的无分微尘一定存在"，那显然是自欺欺人，没有任何实义！

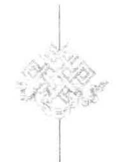
蝴蝶本身五彩缤纷的色彩，可以说依靠业力显现或者是天然形成，而花色布匹等则是人工造成的，无论如何，这种五颜六色的行相千差万别。不论执著蝴蝶还是执著花布，由于外境上具有多种多样的行相，有境的识也就根本不会变成实有一体。因此说，名言中外境的所取有多少，能取也应该有多少；胜义中，执著外境的实有心识根本不可能存在。

申二、观察能缘识则彼无有之理：

大家通过中观的闻思，自相续中应该得出一个结论：外境各种各样千差万别的显现都不是实有的，执著外境的心识也根本不是实有的。下面讲能缘的六识——五种根识和意识也并非实有的道理。

五根识诸界，乃缘积聚相，

心心所能缘，立为第六识。



十八界是指六根、六境、六识。五根识诸界的所缘对境是什么呢？所缘的全部是一种积聚的相，并不是独一无二的。比如眼识所缘的对境是色法，而每一种色法都是由无数个微尘组成的；耳识所听到的声音，按照《俱舍论》或大乘论典来讲，声音也并非实有，也是由无数微尘组成的。所以，眼耳鼻舌身五种根识中，不论哪一个根识所缘的对境都是由很多微尘积聚在一起的行相。

第六意识的所缘对境是什么呢？按照《俱舍论》的观点来讲，也就是受、想、行三蕴，以及无表色、虚空、抉择灭、非抉择灭七法界。从大乘角度来讲，需要再加上真如，共有四种无为法，合称为八法界。不论七法界还是八法界，按照经部宗的观点，无为法、无表色仅仅是名称，根本不具足实体，而受、想、行则是由许多心和心所组成的。

关于心和心所的问题，狮子贤和解脱部都承认心和心所是分开的，无著菩萨和世亲论师则承许心和心所为一体。大乘最究竟的观点认为，心和心所应该是一体的，也就是说，心王存在时心所也应该存在。

一般大乘论典讲五种遍行，小乘《俱舍论》则讲到十种遍行[①]。不管是什么心，凡是有一个心与心所产生时，这五种遍行法一定会产生，因此，意识的所缘对境必定是由许多的心王和心所组成的。

从能缘方面来讲的一切界——有境的眼等五根识，眼识所

---

① 小乘《俱舍论》：受想思欲以及触，智慧忆念与作意，胜解以及三摩地，此等随逐一切心。他们认为有十种遍行随一切心而产生。《大乘阿毗达磨》认为只有五种心所必定具足，称其为五遍行法，即受、想、思、触、作意，此五遍行法遍于任何一心，凡是有一个心与心所产生时，这五种遍行法一定会产生。



缘的对境色法、耳识所缘的对境声法等，外境具有多少行相，它的有境也同样具有多少行相。比如见到一个小小的瓶子，这个瓶子是由无数微尘组成的，正如这一瓶子上所有微尘的数目一样，有境上也具有尽其所有的微尘数目，第六意识也与其相同。

有些人认为，所谓的意现量只是经典中说说而已，实际以理证不可成立。但是麦彭仁波切在《释量论大疏》中说：这种说法不合理，眼耳鼻舌身五根在同一时间中缘取外境时，通过意现量可以同时领受这些对境。当然，见到色法、听到声音之后所起的分别念不属于意现量，但在还未产生分别念时，五根识所取的外境可以全部了知，这一点需要通过意现量才能做到。麦彭仁波切通过比喻说：中间放一个水晶球，五个方位堆放不同颜色的绸缎，这时，中间的水晶球可以明明清清地缘取五种对境。同样，眼识见到色法也好，耳识听到声音也好，都可以同时缘取，从外观的角度称为根现量；从内观的角度，能够认识对境本体，就是意现量。

那么，意现量与自证有什么差别呢？自证是从自明自知的角度来讲，而意现量则是指对于五种外境明确了知。比如一边听着悦耳的音乐一边品尝着美味的食物，同时欣赏着花园中怡人的景色，这时，心中有一种很快乐的乐受。这样的乐受应该是意识的所缘对境，而自证现量的对境并不是法界，自证现量和意现量应该从这一角度进行区分。所以，意现量和自证现量虽然很难区分，但从对境上分析也就不是很困难了。

此处按照经部宗和唯识宗的观点，所谓的无表色和无为法并非单独真实存在，只是假立的。因此是以否定的方式缘它们的名称，比如无表色，通过否定了非无表色的法从而建立这一



法；无为法中的虚空，遣除非虚空的法之后，在人们的意识面前建立这样一个总相，除了它的名称以外，真正实有的无为法虚空根本不存在。而七种法界中其他的受、想、行三蕴，按照《俱舍论》的观点，全部包括在心所当中，对此，《俱舍论》中也有专门的辩论。因此，按照无著菩萨和世亲论师的观点，缘取一个乐受时，与乐受不可分割的有很多心和心所，并非是唯一的法，而缘此心和心所群体的一种聚合作为能缘，就是所谓的意识，但这根本不是实有之法。

以上已经讲述了有相经部宗和无相有部宗的观点，由此可以得出一个结论：唯一实有的识根本不可能存在。下面对所谓的“实一”根本不存在的问题，再针对外道的观点进行遮破。

卯二（破外道之观点）分二：一、总说破明智派；二、别破各自之观点。

明智派也可以叫做吠陀派，但稍有不同的是，下文分开宣讲吠陀派时与这里有一点差别，此处的明智派其实就是指食米派。

辰一、总说破明智派：

外宗论亦许，识不现唯一，

以具功德等，实等所缘故。

外道的宗派也应该承认，所谓的识并不是显现唯一的本体，因为外道所缘对境的功德具有二十四种、实等也有九种……所以，外道也不应承认为唯一的识。

置身于佛教之外随行食米派、淡黄派等人称为外宗或外道。《入中论自释》中说，数论外道和胜论外道是所有外道的根本，在破人我时也仅仅提到这两种外道，实际上，胜论外道

和数论外道或者说论议五派可以包括所有的外道。法称论师说："邪道极无边，一一难破尽。"《入中论自释》中也用特别危险的悬崖来比喻，说众生的劣见各式各样，不可能一一进行遮破。但总的来讲，外道所有的邪见都包括在常见和断见当中。

其中常派也有五花八门的多种类别，其见解有三百六十、六十二[①]、十一门类等种种不同。现在世界上常派的观点相当多，《如意宝藏论》中首先讲了一百二十个外道本师，由于此种外道的见解未来也有、现在也有、过去也有，因此共有三百六十种。想要详细了解这三百六十种邪见的话，阅读无垢光尊者的《如意宝藏论》是最好不过的，清辨论师的《中观宝灯论》以及嘎玛拉西拉和静命论师的其他中观讲义中，也提及了外道的各种宗派。

全知麦彭仁波切说：很多前世做过外道的众生，相续中可能还会存留外道的习气种子；也有些众生很容易受外道的影响和习气杂染。这样一来，我们的相续中很可能产生外道的常断等邪见，所以学习中观的过程中，非常有必要了解各种外道宗派的观点。无垢光尊者在《七宝藏》中特别着重宣说外道观点的原因也是如此。另外，根登群佩说：以前的很多外道观点确实非常纯正，他们都具有自己独立自主的一种见解，可是现在很多外道的观点，大多数是在佛教或其他外道观点的基础上，添加自己的很多分别念而成的。比如现在的"法轮功"，其实就是从佛教、道教中断章取义地截取一些语言，然后建立了自己的宗派。的确如此，现在的很多外道都是在其他宗派观点上

---

① 前际见解十八种、后际见解四十四种。



掺杂一些自己的见解，但是以前古印度的外道的确具有自己非常独立的宗派观点。

有些道友会想：我们也不是外道，为什么要学习这些外道的观点呢？其实本论有关外道的观点讲得并不多，无垢光尊者在《如意宝藏论》中首先建立外道观点，然后一一进行了遮破，对于外道观点阐述得相当广泛。正如麦彭仁波切所说，我们相续中很可能深深埋藏着外道的习气，如果运用佛教智慧一一遮破，这些习气必定会烧尽无余，自相续也就不会生起这些邪见。因此学习外道观点并对其进行遮破非常有必要，大家对这个问题应该生起定解。

如果从释词的角度而言，内道和外教中凡是执著实有的宗派，均可以称之为外道，但大多数共称为总的外教或外道。

阿底峡尊者说：外道和内道的差别在于是否皈依。所以，从释词的角度来讲，所谓的外道虽然可以包括有部宗和经部宗，因为他们并未完全证悟佛法的真正含义，但不皈依三宝的有部宗和经部宗绝对不会有的，因而从说词方面不能称其为外道。

当名称出现抵触时，应该将"外道"理解为常派。顺世派也是如此，由于顺世外道不承许前世今生、业因果等，而大多数常派也不承认因果，所以从广义来讲，一切外道都可以叫做顺世派；狭义来讲，顺世派则主要是指断派。数论派也是同样，从广义而言，所有的外道都可以称为数论派；从狭义的角度，唯有承认二十五种所知的这一外道叫做数论派。

由于在各个论典中的名称不尽相同，大家一定要根据不同场合作不同的理解。因而，了知总的相同、分别有细致入微的观点门类等不同点，以及释词与说词的不同情况等，对于这方面进行分析具有非常大的必要。现在很多佛学院对佛教的基本



知识十分欠缺，经常见到一个名词就紧抓不放，根本不在乎到底是说词还是释词。这样一来，想要理解真正的佛经教义也是相当困难的。

的确，现在藏地的很多寺院主要以念经为主，从未受过系统的教育，这样对佛法的弘扬实在难以起到真实作用，不论哪一个教派，对于佛教的基础知识一定要掌握，对基本的名词用法一定要闻思，否则，只是“高级佛学院”的名称很好听而已，真正来讲不会有很大的利益。

推崇食米斋仙人为本师的宗派，共称为胜论派或鸱枭派、明智派等，这一宗派的教徒主张六种句义——“实法”、“功德”、“业”、“总”、“别”以及“合”可以涵盖一切万法。也即地等九种“实法”、色等二十四种“功德”、伸屈等五种“业”，以及存在于此三者中的能遍大“总”与小“总”、总中的“别”或内部的“别”，还有头上之角的异体“合”与诸如海螺白色圆形的同体“合”。

这一宗派是怎么来的呢？食米斋仙人在修行的过程中，突然见到猫头鹰[①]落在修行所依——石头做成的男性生殖器之上。这时，食米仙人一一向它询问六句义：实法存不存在、功德存不存在……每提出一个问题，猫头鹰就点一下头，六个问题全部问完之后，猫头鹰也腾空飞走。食米仙人认为：以此六句即可涵盖一切万法。于是便依此建立了这一宗派。现在尼泊尔等很多地方，在修行时仍然将石质男性生殖器官作为修行的所依，而且经常塑造大自在和猫头鹰的像。

---

① 白昼无法视物，惯于点头。



Chapter 63

此处所讲的自在天与《俱舍论》中说的自在天并不相同，因为这里所承许的自在天是根本不可能存在的；而《俱舍论》中所讲的自在天属于天界，是六道众生中天人的一种。但是，这一教派将本不存在的自在天作为供奉的本尊，并承许其为万事万物的作者，是恒常、唯一的。

一般来说，将世间天尊作为供奉的对境也未尝不可，然而外道所供奉的天尊与欲界天尊的名字虽然相同，实际却截然不同。因此说外道观点不合理的原因就在于此，这一教派所供奉的自在天在这个世界上根本不可能存在。

但这一派的教徒将自在天看作本尊，认为他具有一千个眷属，与俄玛得瓦天女一起住在冈底斯雪山的顶峰，他具有五种特点：常有、唯一、喜爱清洁、是应供处，是世间的造作者。并且具有八种功德："细"，有情世间的造作者；"轻"，器世间的造作者；"自主"，对情器世界获得自在；"应供"，一切世间众生均可供奉；"自在"，对整个万事万物已经获得自在；"自成"，其自身并不是依靠因缘，而是自然成立的；"随转"，世间随着自在天的想法而转等。

这一宗派在现在的印度和尼泊尔仍然存在，但所持的观点有些不同，比如莲花生大师获得成就的山洞，他们认为自己宗派的某位修行人已经在此处获得了成就，因此将各种各样供奉的石器、供品等摆在山洞口。而佛教徒认为，莲花生大师等很



多大成就者在这个山洞中成就，对这个山洞也比较执著。类似的情况在印度一带比较多，在中国尤其是藏地，依靠莲花生大师的加持，一直没有出现过这样的外道。

他们是这样认为的：对于上述所讲的六种句义精进修持之后便可获得解脱，解脱时，神我远离有无等一切边。他们所说的个别名词与佛教的很多名称非常相似。《寂静续》、《黑自在天续》等续部是他们所承许的主要论典，他们不承许“神我”为有情法，而应该是无情法。

这些观点实际都是由遍计所执导致的，如果没有依止邪知识，我们的相续中不一定会生起这类邪见，一旦依止了外道的邪知识，这种遍计的邪见很有可能会在自相续中生起。

下面详细讲解他们所承许的六种句义。

（一）九实：我、时、方、虚空、极微即是五常实；地、水、火、风为四无常实[①]。

（二）二十四德：一等数目、长短等计量、互遇、分离、异体、同体六种是共同总德；声是虚空的功德、所触是风的功德、色是火的功德、味是水的功德、香是地的功德，此外境五德是大种各自的别德。

他们认为“一”等数目也是一种常有的功德。当然，在因明当中，所谓的“一”只不过是一种言词，仅仅是遣除了“一”以外其他法的一种语言或者分别心，除此以外，时间、数目、方向等根本不可能真正实有。这一点，通过佛教的《俱舍论》或者因明的观点进行分析比较容易，但外道并不了知这

① 《澄清宝珠论》中承许：“初实质分为我、时、尘、方、空、地、水、火、风。”并且说：“实质之法相者，彼许为能作业与功德所依。”



方面的道理，认为时间、虚空等都是常有的。

现在的外道多种多样，很多人由于没有学习过纯正的宗派，心中经常会产生很多的邪思分别念，并且自己编写许多论典，后学者也就跟随这种邪思妄念胡乱臆测分别。现在依靠上师三宝的加持，在座诸位已经遇到了佛教，已经获得了取舍的智慧眼，不然，我们可能也会认为所谓的声音一直在虚空中存在，只是被潮湿的风遮蔽住了，这都是由邪思分别导致的。

他们这一宗派就是这样认为的，声音在身体和外界的虚空中恒常存在，人们在念诵“嗡”的时候，就好像拉开帘子可以看见帘外景物一样，体内空间的风排除后，声音可以被人们听到；帘子放下来又会遮盖色法一样，当风再度进入空隙之中时，声音也就无法听到。这种说法其实无有任何道理，他们只是一辈子当中在无意义的事情上虚度光阴而已。

还有存在于神我中的十三德——眼识等五根识、苦乐、贪嗔、法与非法、勤作、功用力。“勤作”也就是指一般的工作。“功用力”则是指一种力量，比如向虚空中射箭时具有一定的力量，当力量消失时，箭就会落下来；对于人来说也是如此，也即通常所谓的力气。

依靠上述功德作为所缘，可以见到他们所谓的神我。所以，神我肯定是存在的，可以见到他的功德之故。他们以这种方式建立了自己的宗派。

（三）业：业可以是任意的有实法，包括伸出去、屈回来、抬上去、放他处、越过一处而行，也就是平时行为当中所显现的五种业。

上述功德与业的依靠处，即是前面所讲到的九种实法。

（四）总：能普遍存在于上述所说实法、功德和业等名称



和意义的“总”，以此作为相同趋入同类“别”的名词与识的根本。比如数目，趋入“数目”这一词句的名称或者宣说这一数目的根本，就叫做“总”。

其实这是由于不了知因明导致的。因明当中说：所谓的总相只不过是一种遣余的语言或分别念。

（五）别：具有分开辨别作用的所遍。与“总”相反的就是“别”，也即总是能遍、别是所遍。

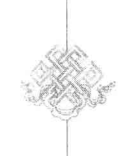
（六）合：作为相互关联的纽带。比如合掌，他们认为中间需要一种关联的纽带，但这是根本不可能存在的。

这一胜论派承许乐等是住于内在我中的无情法，而数论派则认为在外界的无情法上存在着它的自性乐等，因而他们承许乐等是外界的无情法。

佛教观点认为，乐受等是一种心所。既然属于心所，必定属于有情法当中，无情法怎么会有乐等感受呢？根本不可能有。但这就是外道的一种邪说。

他们认为：在享受快乐等时，神我心里萌生享受的想法，这也是通过与识混为一体、不加辨别的方式而享受的。这种观点与麦彭仁波切所说的“总相、自相混为一体的方式来领受”基本上相同。但他们说：尽管我本身无有识，然而因为我与识德攸息相关的缘故，将我分别为识。他们的这些观点也具有一定的复杂性。

对于这一外道宗派所谓的无情法，不能一概理解成是微尘组成的无情法。也就是说，此处所谓的无情法并非全部指不是识的法。当然，佛教认为：一切万法要么是识要么是无情法。而他们则承许说：不是识的很多能遍总法也属于无情法。因而，胜论派承许的神我，是周遍于虚空四面八方等处、本体不



是识之自性的一法。

通过对外道论典的分析，他们也根本不会承许实有一体的识，因为他们承许实、现象、身体等很多所缘对境。既然所缘对境如此众多，能缘的心识又怎么会成为一体呢？不可能的。而且，外道的所有论典中明显说到："某法的所缘境无论是实等何者，它都同样具有德等诸多特征，而不可分割、独一无二的一个法绝不会显现，因此唯一的识也不可能存在。"因此，即便从外道的观点进行观察，独一无二的识也是不可能存在的。

辰二（别破各自之观点）分四：一、破胜者派与伺察派之观点；二、破顺世派之观点；三、破数论派之观点；四、破密行派之观点。

巳一、破胜者派与伺察派之观点：

如猫眼珠性，诸事视谓一，

取彼心亦尔，不应现一体。

猫眼珠的本性具有各种各样的颜色，当人们见到它时，虽然有些外道承许其为一体，但是外境中具有很多颜色的行相，缘取它的心同样不应该显现为一体。

一、胜者派：这一宗派的名称很多，由于推崇胜者婆罗门[1]为本师，因而叫做胜者派。由于能够灭尽身体以及自相续中所有的烦恼，因此也叫做能尽派。又叫做离系派，也就是裸体派。将梵天当作自己的本尊，故而称为梵天派。他们为了修行四处周游，所以叫做周游派。另外，还可以称之为空衣派、

① 《如意宝藏论》中所讲到的一百二十种本师中的一种。



虚空派等。

他们将《能胜论》等论典作为正量，将梵天当作本尊，并且认为解脱和束缚的根本就是业。这一点与佛教相似，不同之处在于：他们认为解脱和束缚全部是依靠业产生的；而佛教《俱舍论》承许业起主要作用，但偶现的因缘也是不可否认的。

此派论典承许七句义涵盖万法，也即苦行、律仪、烦恼、束缚、解脱、命与非命。

（一）苦行：这一宗派认为，人的身体上如果被衣服遮盖是一种执著，为了去掉自相续中非常可怕的执著、展现人的本来原形，因此需要裸体而行。但在深山里任何人见不到的地方，也允许穿着衣服。这是第一种苦行。

另外，为了杜绝对食物的贪执，他们尽量少进饮食甚至绝食，并且认为以风作为自己的禅定食非常殊胜，这是第二种苦行。

到了春天和夏天时，他们在东南西北四个方向烧起四堆火，人坐在中间，然后头顶上方是太阳，依靠五火断除今生对身体的贪执，并且依此获得解脱。到冬天的时候，他们便依靠冰冷刺骨的水进行苦行。

这一外道有时像牦牛一样四肢着地，有时像公鸡一样单脚站立，或者出去乞讨、拔头发等，受持畜生的禁行。以前上师如意宝去印度时，有一天，上师在恒河边一座非常大的桥上，见到成千上万的人在恒河里沐浴。当时上师特别伤心，为他们念了很长时间的经。的确，世间上有这么多的可怜众生已经趋入了歧途，但他们自己却认为依靠恒河水可以清除自己无始以来的罪障，真的非常愚痴。

表面来看，这一宗派行持苦行、希求解脱等，个别名词和



行为与佛教基本相同，可是他们对于自相续的烦恼根本未作调整，仅仅依靠外面的行为不会有很大利益。所以，《大圆满心性休息大车疏》和《功德藏》中都说：外在的形象不是很重要，自相续中生起菩提心、真正断除五毒烦恼才是最重要的。

（二）律仪：为了制止漏法、不积新业而奉行十善，担心脚下踩死生灵的罪恶，于是在脚上系带叮叮当当作响的钟形铃和裂口小铃。上师如意宝在印度时也问过常住的一些喇嘛，他们说：现在比较偏僻的地方，这些外道始终都是在脚上拴着铃铛。《俱舍论》中也讲过，对于这些小虫如果不是故意杀害，只是积而未作罪，也就是没有真实的罪业。但外道认为这是有罪的，因此在脚上系上铃铛以驱赶小虫。

而且，他们认为砍伐树木会犯盗戒，因此不允许砍伐树木。在山谷中如果未得到开许，也绝对不饮用山中的水。

由于担心口出妄语，他们还行持禁语。当然，我们当中的很多道友也是经常在胸前佩带一个禁语的牌子……不过这是为了调柔内心而行持的，与外道具有本质的不同。

无垢光尊者在《如意宝藏论》中对“苦行”和“命”说得比较广，其他都不是特别广。

（三）烦恼：三毒等这些是律仪的违品。

（四）束缚：由于业尚未灭尽而致使停住在轮回中。

这与佛教《俱舍论》中所承许的束缚基本上相同。

（五）解脱：业穷尽之后便得解脱，此时此刻便可以位居于一切世界之上，是一种颜色如奶酪、白雪、草木犀花等洁白的色法。

就如佛教经常说的清净刹土一样，他们也认为解脱之后可以住在一切世界之上。也有人说在有顶上有形状如倒置的伞的

圆形，这就是他们所谓的刹土。通过精进修持最后获得解脱时，就会转生到这样一种洁白灿烂的清净刹土中去。

（六）命：《俱舍论》中说，同类相续称之为命。与此相似，他们认为具有心的就是命，其中四大具有心以及身根，而芭蕉树具有耳根。

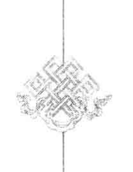
之所以说芭蕉树具有耳根，是因为听到轰轰的雷声时便萌生之故。其实这并不是真正因明的推理，但他们就是如此认为的。另外，此派还承许树木也具有其他不同的根，比如向日葵具有眼根，因为它会朝向太阳；还有一种德达嘎玛，晚上闭合，白天却会盛开；也有些树具有命根，因为少女将葡萄酒含在嘴里撒在其上时，会出现陶醉的形象并且会马上开始生长。有些树具有两个根，有些具有三个根，也有些具有四个根，他们就是这样认为的。这些都是他们自己的一种安立方法，实际上并非真正如此。

同样，昆虫、海螺、牡蛎等具有身根与舌根；萤火虫与蚂蚁等具有身、舌、鼻三根；蜜蜂、长喙蚊蝇等具全除眼以外的四根；人马等也具备眼根，因而五根完整无缺。

（七）非命：无心的声、香、味、光、虚空、影、彩虹、像等。

此外也有九句义的说法，也就是指命、漏、律仪、老、缚、业、罪、福德与解脱九种。但麦彭仁波切认为：九句义其实可以包括在七句义当中。比如老属于损恼身体的磨难，因此包括在苦行当中；虽说有感受业、名称、种性与寿命四种，但基本上都与束缚是同一个含义；漏法与烦恼意义相同；守持律仪也是积累福德，因此二者类似；罪可以包括在漏与缚之中。

此派的外道徒主张万法的共同实相时间、地点、数目多种



多样，而自性却是独一无二的。

他们是这样认为的，但实际上这种观点根本不能成立。所以，无垢光尊者在《如意宝藏论》中尤其对论议五派一一作了驳斥，麦彭仁波切在本论中也作了相应的遮破。总而言之，依靠上述阐述，我们应该对外道宗派有所了解，这也具有一定的必要。



Chapter 64

作为一个佛教徒为什么要学习外道的观点呢？大家应该清楚，外道的很多观点与佛教有相似之处，如果没有学习外道观点，就很容易与佛教混淆。而且，我们相续中无始以来存在很多遍计宗派的各种恶劣习气，这些习气必须依靠无我的智慧来断除，在这个过程中，一定要辨别外道和内道观点的差异，应该了知，外道的观点根本不具足一种真实依据。如果未能了知这一点，当离开佛教团体或佛法没有真正融入内心的时候，非常容易跟随外教徒的观点而转，最后导致舍弃自己的宗派，这是非常危险的。

假设外道真正存在解脱之法的话，学习他们的论典之后可以通达无我的境界，当然就没有必要区分内外，我们也可以欣然接受。可是，不论他们的论典还是行为，究竟来讲根本得不到真正的利益，暂时虽然行持一些善法或者帮助个别苦难者，但这不是我们最终希求的目标。在这个问题上，大家应该了知，一方面我们相续中具有很多不良的习气，如果未加辨别就很容易随之而转；另一方面，相续中如果不具足一种坚固的智慧，很可能人云亦云、随波逐流，最终导致舍弃真正的观点，使自己堕入非常可怕的境地。因此，每个修行人对此都要极度重视。

二、伺察派：这一派将一百二十个本师中的胜量婆罗门作为本师，承许遍入天为本尊，主要依据《饶益分别枝叶秘语



论》等论典而行持，被人们普遍称为吠陀派、遍入派等，声论派也是这其中的一个派别。

对他们的观点如果从内部详细分析，在《如意宝藏论》、《摄真如论》等论典中讲得非常多。

总的来讲，这一宗派认为，通过修行首先见到或证悟那一士夫之本体从而获得无死的果位。实际上，这完全是以行为来决定的一种果位，无垢光尊者说：就如同目的地在东方却朝向西方奔跑一样，依这一宗派所说观点修行，只会离解脱越来越遥远，根本不具足任何实义。

这一宗派认为：遍入天居住于完全超越地轮的黑暗世界中。“地轮”也就是如《俱舍论》所说的，整个大地以下存在这样一个世界。在这个世界中，所谓士夫的本体宛如日光般，持有白蓝红、石黄、姜黄、鸽茜草①、嘎布匝拉②的颜色。他们认为自己的本师就是这样一种花花绿绿的颜色。而且名称也具有很多种，如梵天、自在天、周遍、常有等等。

当然，他们所承许的自在天、梵天的名称，虽然与佛教《俱舍论》所讲天人的名称相同，但实际上，从所处位置及其所具特性等方面进行分析，二者是完全不同的，对此应该进行区分。

再者，他们分别着重鼓吹梵天、帝释天、遍入天等，自以为他们是万物的作者。此派也具有寂静和忿怒本尊的修法，大宝瓶气、小宝瓶气等观风的修法也比较多。另外，《俱舍论》中所说的有关四无色界和四禅的禅修，与此外道基本相同，所

① 戒律中所说的一种草，呈紫红色。

② 一种植物的名称，颜色雪白。



以，四禅四无色的修法也可以称为世间共同的禅修。

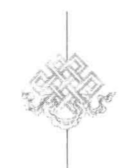
伺察派的所有观点，可以包括在以下所讲的十种誓愿当中。

（一）一致认同具有鱼等十法入世的遍入天为本尊。他们认为，遍入天为了利益众生可以幻化各种各样的形象，比如鱼、乌龟、野猪等等，包括释迦牟尼佛也是遍入天的化身。

以前印度婆罗门教对遍入天极其重视，在他们修行的山洞里经常绘有遍入天的画像，而遍入天为了利益众生幻化了这十种自在相——鱼、龟、野彘、狮面人、侏儒、十乘子·罗麻尼、瞻阿达阿尼子·罗麻尼、噶纳、释迦牟尼佛和圣种婆罗门子·迦吉尼。虽然佛教中也有佛陀显示各种各样的形象来度化众生的说法，但此伺察派的说法与佛教完全不同，因为他们只是口头上说说而已，根本不具足真实的依据。

（二）《祠祀明论》、《禳灾明论》、《赞颂明论》及《歌咏明论》是古印度婆罗门传下来的四种吠陀典籍。他们认为，这四种吠陀不是士夫所造，而是由遍入天亲口宣说，后来才显现成文字的。

我们的确非常幸运，在浩如烟海的众多学问中已经遇到了佛法，如果遇到其他宗教，也许就会认为杀生的功德非常大，于是开始大量杀生，也有这种可能性。所以，大家应该庆幸，自己依靠非常殊胜的因缘，已经遇到了如此殊胜的吾等本师释迦牟尼佛的正法。对于这一正法，并不仅仅是口头上的赞叹，而是通过各种理证以及修道得以证实：唯有佛法才是众生远离轮回、获得解脱的正法。尤其是藏传佛教，依靠其窍诀可以真正通达佛法浩如烟海的真实教义，否则，即使遇到印度佛教，由于印度佛教高僧大德们的论典非常深奥，词句晦涩难懂，因



此也就很难掌握其中所宣讲的真正奥义。像有些人在讲《心经》的时候，虽然心里面一直认为眼耳鼻舌身应该是存在的，但是只能闭着眼睛说：眼睛没有、鼻子没有……因为他自己毕竟是一个法师，不能在众人面前宣说违背佛教观点的语言，但他自己内心当中还是认为眼睛、鼻子应该存在。因此，依靠藏传佛教高僧大德们浅显易懂的分析辨别，便可以清晰了知哪些情况下存在、哪些情况下不存在、存在的方式如何、不存在的方式如何等等。

所以，大家在学习外道观点的过程中，首先要对佛教生起真实的信心。本论对于外道观点遮破得并不广泛，但是现在世界上各种各样的交流非常方便，导致人们的思想十分混乱，在这种时候，大家一定要坚定自己的观点，对于各种说法、观点详加辨别，否则，很容易随着他人而转，非常危险。

（三）用恒河水进行沐浴可以净除罪恶。

根登群佩说：现在依靠恒河水沐浴来净除罪障的人非常少。但以前法王如意宝去恒河时，曾听到印度的很多藏人介绍说，在恒河中沐浴的人还是非常多的。

他们的论典中说：恒河水其实是天人的水，依靠它来沐浴可以清净身体上的垢染，如此一来，内心也会自然而然得以清净，因为身心之间存在一种直接的关系。而且，他们在未沐浴之前首先需要称量体重，如果沐浴后体重减轻，说明罪业已经清净。

对于恒河水，佛教认为它是文殊菩萨加持的智慧水，谁如果享用就会增长智慧，月称论师的传记中也有这样的记载。

（四）女人如果有子则上生善趣，因此需要生儿产子。

此派论典中说：女人一般来讲都是会下堕的，但如果来到



人间后生育儿子则会有上生善趣的机会；如果生了女儿则一定会下堕恶趣；女儿如果特别多而一个儿子都没有的话，将永远无法获得解脱。

（五）奔赴沙场是福报广大的表现，如果捐躯战场则会投生善趣，因此尤为重视武力。

现在的很多恐怖分子都与他们信仰的宗教存在一定的关系，他们认为在战场上或者为了保护自己的宗教而死亡的话，就可以转生善趣。这种观点是非常不合理的。

（六）在生死攸关的时刻，为了对生命加以保护，即使进行偷盗等也可以清净罪业、获得利益。

（七）承许无实法无因而生。

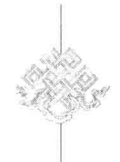
这一宗派认为，一切无实法无因而产生，如虚空中的云无因而产生，太阳、月亮等自然而然出现。这种观点与顺世外道比较接近。而佛教认为，所谓无实法的本体根本不能成立。

（八）如果杀了陷害婆罗门、吠陀与上师者，则可清净罪业，这是以护持教法而得清净的。

佛教中也有降伏的说法，但是所谓的降伏与此处所说的完全不同。因为他们是以嗔恨心来杀害，佛教当中则是依靠真正具有能力的高僧大德对其进行降伏，并将其神识超度到清净刹土，如果不具足这种能力则是根本不开许的。因此二者之间存在很大的差别。

现在有个别宗教也是如此，他们认为除了自己以外，世界上的人和非人都可以杀害，尤其是其他宗教徒或世界上有名望的人，如果对他们进行杀害会具足很大的功德。

（九）转生到革日地方等或者说甚至只是接触到该地的尘土也能投生善趣。



"革日"是此宗派所承许的一座神山的名称，这其实是他们自己臆造的一种刹土。

（十）识不能证知自己。

他们也有比喻说，就像眼根不能了知自己一样，识也不能证知自己。麦彭仁波切在前面说外道和有部宗不承认自证的原因就在于此。

就如同贱种婆罗门为了对自己的女儿作邪淫等，上述外道宗派依靠各种目的创立了自己的宗派。他们的很多观点非常不如法，其中存在很多矛盾之处。但对方却义正词严地说："现量见到的诸位仙人的词句，以比量无法推翻。"这种荒诞不经的论调，已经完全暴露了他们愚昧至极的本相。

我等本师释迦牟尼佛在佛经中说：诸位比丘，对我所说的观点应该像提炼纯金一样详加观察。按照佛教观点，不能认为：这是佛说的，因此不需要观察，只要崇拜信仰就可以了。不能这样想，即使是佛所宣说的道理，也应该依靠各种逻辑推理来证实。外道并非如此，他们认为自己的本师不能以比量推翻。

对于上述外道观点，以前的麦彭仁波切、无垢光尊者等高僧大德们是怎样遮破的，我们也应该通达这种遮破的方式，然后在自相续中生起一种坚不可摧的定解。这样一来，不论遇到什么样的违缘或者人士都有能力真正地弘扬佛法。

麦彭仁波切说：此处对外道的来源、如何建立宗派以及哪些方面不合理等，通过文字已经作了详详细细的阐述，这对很多人打开思路可以起到非常大的帮助。

的确如此，现在很多人的分别念其实与外道没有差别，大家了知外道观点之后，便可以通过佛教的智慧一一驳斥，这种



方式对消除很多人的寻思分别具有相当大的帮助。

无垢光尊者非常精通外道，尤其阅读《宗派宝藏论》、《如意宝藏论》等论典，有时会想：他老人家是不是一辈子都在学习外道啊?！对麦彭仁波切来讲也是如此，他说：如果对上述外道观点详详细细地阐述也是轻而易举的，但是担心文字过多而未逐一记录下来。由于本论并不是专门遮破外道的论典，只是为了阐述实一的观点对外道来讲也不合理而对外道观点作了简略提及，因此未对其进行着重遮破。

下面对颂词作简略解释。由于胜者派与伺察派的观点基本相同，因此麦彭仁波切此处将两种观点合在一起作了宣讲。

对方说：就如同具有各种色彩的猫眼珠之本性一样，对境一切事物的形象虽然各式各样，但本体只有一个。

“猫眼珠”就是指天珠，天珠在藏地来讲是非常值钱的珠宝。他们将对境综合起来耽著为一个，实际上，从猫眼珠的本体来说虽然只有一个，但是其上有各式各样、迥然不同的颜色，因此，缘取它的识也就不仅仅是一个，而应该有很多种。因为猫眼珠上具有各种千差万别的行相，而识上却不具足如此众多行相的话，识与对境则不相符，这样是非常不合理的。

他们主张说：所知万法自性为一个整体，就像宝珠或总的花色一样。

这也是没有对总相和自相加以区分而导致的，如果从因明观点来讲就会比较简单。他们认为，猫眼珠从整体来讲是一体，从行相上来讲则具有很多。这种说法肯定不合理，因为能取的识或者所取的境如果是一体，必定导致一百个人见同一个瓶子时不会出现任何差别，因为所缘境是一体的缘故。

对方对于上述说法并不承认。他们说：具有各种颜色的花



布，从布的角度来讲是一体的，在它的上面有白色、红色等各种不同的本体。而且，这些外教徒认为表达的方式有两种：一种是同时说，比如花色，“花色”当中已经包括了各种各样的颜色；另一种是以次第的方式来说，比如白色、红色等。所以，无论次第说出还是同时说出那一事物的每种类别，实际上，事物的自性都超不出那个“唯一”。

表面来看，对于外道的观点如果未加以遮破，的确存在很多的困难，为什么呢？大多数人在听到外道的这种说法之后都会认为：对对对……白色、红色等是次第说的，而众多、一切、万法所知等则是同时宣说的。实际上，这就是未对总相和自相作辨别而导致的。

真正来讲，外境如果具有各式各样的行相，取它的识根本不可能成为一体。而且，对方认为花布是一体的，可实际上，除了白色、红色等各种行相之外，根本不存在一个花布的整体。所以，不论是言还是分别念，对方所说的观点根本不合理。

识取受的方式也是同样，比如花布或者蝴蝶，人们在执著时会想“这是花布”、“这是蝴蝶”，而分别执著其中的白色、红色等颜色时，识也就不是一体了。语言也是这样，只是说“花色”时，语言同时缘取花色一个整体，而说“白色、红色”等的时候，语言也是分开缘取白色、红色等。因此，对方声称：识有不分开执为一体和分开执为异体两种方式。以花布或蝴蝶来说，从本体而言是一体，从各种颜色的行相而言则是多体的。所以，人们在执著对境时，是将具有五彩缤纷的花色这一对境执著为一个整体的。

前文已经对这一问题再三分析过，此处不再赘述。



实际上，所谓花布的“一”只是假立而已，因为它是由各种颜色、各种微尘等组成的。比如经堂里的僧众是由很多人组成的，所谓的“僧众”根本不具足一个实体。可是对于这一点，对方根本未能通达。如果实有的一体中会有多体，那就没有什么不可实现的事情了！有关这方面的理证，在前文遮破实一时也已经详细讲述过了。

有些人从这一颂词的字面上解释说：其中的猫眼珠是指“珠之猫眼”，认为这是对境多种多样的比喻。这种理解明显不合适，由于对方承许实有，故而此处是关于“对境实有则识也应成为实有”的辩论，如果将猫眼珠作为各种各样对境的比喻，也就与对方承许的观点毫无关系。所以这种解释方法完全不合理。



Chapter 65

作为一个修行人来讲，对于自己所趋入的大乘宗派的见修行果必须通达；同时也要遣除各种边执邪见，依靠不被他夺的智慧驳斥对方的观点。因此说，除佛教以外的各种观点，我们也需要了解，否则，以后在遇到外道的种种见解时，根本没办法面对并加以驳斥。

下面主要破顺世外道的观点。当然顺世外道的观点相当多，此处主要驳斥的就是实有的外境存在这一点。也就是说，实有的外境不存在，实有一体的识也就不复存在。

巳二、破顺世派之观点：

于许地等合，立为诸境根，

彼派所立宗，不合一法入。

顺世外道承许，在胜义谛中也存在地水火风等，而由地水火风的聚合，可以安立五境及五根，所有依靠微尘组成的五境通过眼耳鼻舌身五根获得。这一宗派所立之宗，无论五境还是五根，实际都是多种法的聚合，并非唯一的一体法。既然如此，由于外境的本体并非一法，缘取它的有境也就不可能成为一体。

这一宗派的来源是这样的：往昔，天界与非天发生战争，由于诸位天人守持自己的见解和因果而不愿继续作战，一位叫做普巴天神的天人以狡诈的发心造了一部论典——《见藏论》，



专门宣说前世后世不存在、业因果不存在的道理，从而抹杀了所有的因果和前世后世。现在世间的很多人根本不承认前世后世，有关无有因果等方面的论典也是非常多，而这一观点最早的来源，就是普巴天神作了无有因果的论典之后，由人间的蚁穴师等加以弘扬的。

由于是普巴天神作了这样一部论典，因此称其为天神派；因为依顺世间随心所欲而行持，又叫做顺世派；唯一追求今生的快乐、秉持现世乐观主义，所以叫做现世美；另外，还有草衣派、无有派等各种各样的名称。

总而言之，这一宗派对于前世后世、业因果等一概否认。无垢光尊者在《如意宝藏论》中说："欺骗自他害诸世。"宣扬无有因果的观点的确危害了非常多的众生。

一般来讲，现在最为兴盛的应该是基督教，这一教派也是依靠战争、布施等各种各样的方法弘扬其教义；其次是伊斯兰教、道教等也比较兴盛。真正从人类所占的比例来讲，学习佛教的人不是特别多，但真正能够给今生来世带来真实利益的，唯一是佛教。这一点并不是佛教徒自赞毁他，而是通过教理进行观察时，有智慧的人一定会获得真实无违的定解。现在世间上不信仰任何宗教的人相当多，而信仰宗教的人当中也有很多已经误入歧途，能够真正趋入佛教的人可以说是少之又少。不幸之中的万幸，我们在如此众多的人流当中已经遇到了珍贵的佛法如意宝，这可以说是千百万劫中积累无数资粮的果报，否则，仅仅依靠运气或者偶尔的因缘是根本不可能遇到的。大家在遇到如此殊胜的佛法如意宝之后，无论处于何种环境之下，千万不要舍弃自己心目中的佛陀和佛陀所宣讲的如甘露般的教法，甚至舍弃生命也应该爱惜如此珍贵稀有的佛法如意宝，作



为佛教徒，这也是必须肩负的责任。

顺世派的观点总的来讲有七种，也即认为前后世不存在等。他们认为：眼睛可以见到的人类和旁生是存在的，除此之外，佛教所讲的饿鬼、地狱、天界等一概不存在。其实对这一观点进行分析，他们一方面说未见的众生不存在，一方面又承许自宗所信奉的论典由天神所造，因此还是存在很多的矛盾之处。

这一宗派认为：身体遭受武器攻击时，内心也会随之疼痛，由此说明身和心应该是一体的。身体出现时心也同时出现；而身体毁灭时，由于身体的四大融入器世界的四大，心也随之融入虚空。诸如此类的邪知邪见非常多，这些观点表面看来似乎有一定的道理，但真正去观察就会发现：这类说法根本无有任何实义。对其进行遮破也是轻而易举的。无垢光尊者、麦彭仁波切以及清辨论师、月称论师等，在有关中观和因明的论典中将顺世外道的观点称为最下劣的观点。

现在世间上的大多数人都承许前世后世不存在这种观点。他们没有任何根据，只是说“我不承认”、“我不相信”、“我没有见到”，这就是唯一的理由。“文革”期间，藏地的很多高僧大德被批斗时，很多人经常会问他们：“你们不是出家人吗，你们不是说前世后世存在吗，既然存在，你给我指出来看一看……”实际上，虽然存在，但也不一定要立刻指出来。否则，“将你的心脏指给我们看一看”，这样对他说的时候，他也不可能马上指出来；如果他说“心脏就在胸腔里，只要打开胸腔就可以看到……”这时，我们也可以通过丰富的教证、理证来论证前后世的存在。

不仅普通的世间人，包括从小对佛教具有一定信心的人，依靠辩证唯物主义的某些书籍，也是对前世后世心生疑惑，后



来通过阅读有关前世后世的佛教论典，才逐渐恢复了正见。实际上，对于前世后世、业因果的存在产生怀疑会断尽相续中的很多善根，因此现在最关键的问题，就是要建立前世后世和业因果存在的世间正见。这一点都不具足的话，即使灌顶、传窍诀也没有太大意义，这个问题一定要牢牢记住。

顺世派将获得现世利益作为唯一目的，就像现在社会上无数的人一样，除了今世的利益以外，将其他的一切事情全部抛之脑后，依靠各种各样的药物或精神鸦片麻痹自己，寻求一种自以为是的心理安慰。

由于此派将帝释天、日月视为本尊，因此在其他论典中也称其为帝释天派、太阳派、月亮派。将《见精华续》、《天神六续》等执为正量，认为依靠一理证门、三比喻、四理论可以通晓这一宗派的一切教义。

顺世外道唯一的正量或者逻辑推理，也即前世后世、业因果、佛陀等不存在，根识未见到之故。这就是他们所谓的一理证门。但《释量论》中说："非未见故无。"没有见到不能说明不存在，以此对其进行了驳斥。现在世间上的很多人都是将自己的感官作为正量，只要眼前没有显现就不承认其存在，实际上，这是极其低劣的一种宗派。

什么是三种比喻呢？首先是无因之喻，如草地上长蘑菇。实际上，草地上长蘑菇并非无因，如果无因，则冬天也应该生长蘑菇，石头上也应该生长蘑菇，但事实并非如此。其次是无果之喻，如风吹灰尘。他们认为：风吹散灰尘时不存在果。真正来讲，风和灰尘二者并不存在因果关系，而且，风将灰尘吹向四面八方，是依靠一种推动力起作用的。但这一宗派以上述比喻为由，安立前世后世不存在，认为身体就像草地上生长蘑



菇一样突然出现；人死之后根本不存在后世，就像灰尘被风吹走一样，全部消失于虚空当中。他们认为一切万法都是自然而然产生的，如同太阳从东方升起、水向下流、豌豆是圆形的、荆棘树是尖锐的、孔雀的翎羽自然具有五彩缤纷的花纹一样，这就是第三个比喻——本性而生之喻。

对于上述几种比喻，《澄清宝珠论》中已经作过遮破，无垢光尊者在《如意宝藏论》中也对顺世外道的观点有所遮破。

虽然顺世外道的观点认为，修慈悲心可以相貌端严、杀生会短命，但他们并不承许即生杀生来世短命，而是认为即生杀生即生会获得短命的果报，即生修持慈悲心即生中会相貌端严。这种观点，与现在汉地寺院大多数烧香拜佛者的想法基本相同，为什么呢？这些人表面看是佛教徒，但他们烧香、拜佛的目的，就是为了即生中事业成功、身体健康……能够真正希求来世获得利益的人可以说是凤毛麟角。

这种观点其实在古印度弘扬得非常广泛，但现在来看，有很多佛教徒也是非常危险的，他们虽然表面上信仰佛教，但对前世后世的问题从来不承认也不想，这样与顺世外道没有什么本质的区别。上师如意宝也曾经多次说过：作为修行人，对今生的事情一丝一毫不考虑是非常困难的，但对今世和来世进行选择的话，应该对来世比较重视，这是作为一个修行人最低的标准。如果表面上承认自己是修行人，实际却为了即生中的名闻利养、世间八法奔波忙碌，这样无有任何实义。作为修行人，即使不能完全为来世考虑，但最起码要将来世的究竟利益作为最重要的事情来行持，否则根本达不到真正修行的标准。对于这一点，大家首先应该从心态上作出调整，这是非常有必要的。



他们还讲到了四种理论，一是现世有理论，虽然前后世不存在，但现今世间的苦乐等却真实存在；二是俱生理论，心识并非如同神我、主物那样从前世到后世始终不变，而是在身体形成的同时俱生；三是新生理论，地水等产生识的因聚合之后，识得以重新产生，就像酒曲当中生出陶醉的能力一样；四是非枉然理论，依靠苦行修道等无法获得解脱，如果自然死亡则会安住于唯一解脱的法界之中。

他们认为，人如果自然死亡，今生的一切痛苦也就随之消散。现在很多的世间人喜欢自杀的原因就是如此，他认为人的这一生特别痛苦，只要了结自己的生命就可以一了百了，由此也就可以获得解脱。实际并非如此，今生虽然可以随着你的死亡拉下帷幕，但随着业风的牵引，你仍然会在六道轮回中不断流转并感受痛苦。但这些人并未了知这一道理，认为依靠自然死亡可以安住于唯一解脱的法界中，所谓的业果是绝对不存在的。顺世派承许，只要了达这一道理，为了解脱也不依赖于疲惫战术等顺世派的论典并非枉然无义，这就是他们的第四个理论——非枉然理论。由于没有现量见到，因此他们想当然地认为后世绝对不会存在，唯一存在的就是当下的现世，依靠苦行等修行也不会获得解脱，因此，依顺世外道的论典修持会具有很大意义。

麦彭仁波切在此处讲到：“可怜啊，这些愚笨透顶的人！如果凡是没有摆在眼前的一切事物都妄加断定不存在，那么明天与后天的时间也应不存在了，也不该准备食物等了。”这是颠扑不破的一种真理，是非常强有力的理证。的确，现在世间上的很多人相当可怜，他们虽然举不出任何教证、理证，但以“未见”这一唯一的理由否定了前世后世和业因果。既然如此



承许，则明天、后天在现在都没有见到的缘故，也就不应该承认；为明天、后天准备需要享用的食物也成了多此一举，完全无有必要了。

当然，对于后世存在这一点依靠眼耳鼻舌身虽然无法见到，然而后世不存在这一点依靠五根同样无法见到，也就根本无法证实。既然存在和不存在二者都无法见到，你们为什么一定要说后世不存在呢？

对方如果能够举出非常可靠的逻辑推理来证明后世不存在，我们当然也可以承认，但对方既没有可靠的逻辑推理也不具足真实可信的圣教。实际上，只要站在公正的立场看待问题，依靠佛教的教证、理证来证明前世后世的存在并不是很困难。可是对方实在太愚昧了，仅仅以“未见到”就一口否认了一切前世后世、业因果的存在，其他真实可靠的依据根本没有。

在这个问题上，后世存在和不存在二者都是以肉眼无法见到的，而有关存在的理由，肉眼虽然无法见到，但是现在国内外有很多有关前后世存在的实例，古代和现代的很多论典中也有可靠的教证和推理，依靠这些依据可以成立前世后世的存在。反过来说，前世后世不存在这一观点，依靠什么样的依据可以成立呢？单单以未见到作为依据的话，电磁波也见不到、空气也见不到，是不是这些也不存在呢？这是绝对不可能的，否则世界上应该有很多东西都不存在了。如此一来，这种说法即使在现实社会也根本无法立足，因此，今后遇到不承认前世后世的人，首先应该给他提出一些问题，最后让他也不得不对前世后世产生比较合理的怀疑，逐渐逐渐建立前世后世存在的世间正见，这对当今时代的人们来说是极为重要的事情。

麦彭仁波切的这句话非常重要，大家一定要记住，虽然前



世后世不能以现量见到，但是不存在也同样无法见到，凭什么单单承许不存在呢？你们仅仅依靠未见来成立不存在是绝对行不通的，必须举出一个具有说服力的理由。

对方虽然口口声声说比量不存在，反过来却以颠倒的比量来成立自宗观点——“前世后世不存在，未见到之故”，实际这就是一种比量，他们牢牢抓住这一相似比量不放，口头上却说只承认现量不承认比量，这完全是自相矛盾的一种说法。

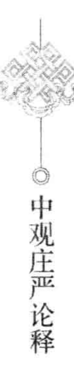
《如意宝藏论》中描述了很多顺世外道不承许自性比量、果比量、不可得比量的观点。实际对这种观点进行分析，他们只不过是没有分清总相和自相、显现和遣余，无数外道对所谓的比量、现量产生怀疑的根源就在于此。

麦彭仁波切说：他们对真实存在的业因果、前世后世也加以否认，实在是非常可怜！而在不承认比量的同时却承许了一种相似比量，这一宗派真的是非常可笑！现在的社会中有很多如此自以为是的人，他们经常依靠让人啼笑皆非的理由建立自己的观点。对这些人，我们一方面感觉十分可笑，一方面也应对其生起极大的悲心。

下面针对颂词作出解释说：承许胜义中存在的地等四大种聚合安立为五境与五根的这一宗派，实际上，所谓的“合”也是指聚集许多法，如此一来，取受“合”的识也应该变成多种多样，而不会相合于一个实有对境而趋入。

由于此处并非专门遮破外道的观点，所以未作特别的广说。

大家依靠殊胜的因缘已经进入佛教，凭借如此殊胜的教理应该遣除相续中潜在的外道习气，否则，在当今社会，很可能会出现随外道见解而退失信心的情况，这样非常可惜！



Chapter 66

巳三〔破数论派之观点（说明数论派识为实一不可能）〕分二：一、宣说破斥；二、破遣过之答复。

午一、宣说破斥：

力等性声等，许具一境相，

识亦不合理，三性境现故。

数论外道所承认的二十五谛当中，具有尘、力、暗三种本性的自性声等所缘境，却只承许独一的取境相之识是不合理的。为什么不合理呢？所见对境具有三种本性的缘故，取境之识唯一实体的观点肯定不合理。

下面首先介绍数论外道的历史来源。在世界上第一个国王——众敬王时代，有一位名叫淡黄的仙人出生于世。这位淡黄仙人以香醉雪山为栖身修行之地，通过修持世间道已经圆满了世间禅定，并且获得了相应的神通和神变等功德。随后他根据自己的成就，造了《黑自在六十品》、《五十相》、《三量》、《七关联》等论典。由于将淡黄仙人作为本师[①]，以他所造的论典作为正量，因而称之为淡黄派；他们将一切万法归摄在二十五谛当中，所以也称为数论派。

外道所获得的成就，在有关显宗、密宗的论典中也讲到：

① 一百二十位本师之一。

他们并不具足小乘或大乘的出世间成就，但世间成就的确是有的。《俱舍论》中也讲了世间禅定和出世间禅定、有漏神通和无漏神通等。外道徒虽然未以智慧断除自相续的烦恼障和所知障，但是通过禅定的方式压制自相续中的粗大分别念，由此可以获得相应的世间成就。

《入菩萨行论》、《入中论》等有关中观论典中经常会提及数论外道和胜论外道，正如《入中论自释》中所说，此二者是所有外道的根本。如果遮破了这两种外道的观点，那么，整个常派的观点都可以遮破；如果遮破了顺世外道的观点，则可以驳斥所有断派。现在世间上虽然存在各种各样的邪门外道，但概括起来，全部可以包括在常派和断派当中。

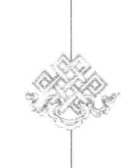
佛教认为：一切万法可以包括在胜义谛和世俗谛中。数论外道则认为：整个万法全部可以含摄在二十五谛当中。他们承许在无情法与识二者中，所谓的神我是一种意识形态，是常法、唯一的、享受者、非作者，总共具有五种特点[①]。这一宗派认为：世俗显现的一切万法的作者是主物，而神我则是享用万事万物的享受者。就像我们所谓的由眼耳鼻舌身组成的"我"领受外境一样。

他们说：主物是一切无情法——除神我与主物之外其他二十三谛的来源，它是常有、唯一的，非为享受者而是作者。由于它的本体是尘、暗、力[②]三者平衡的状态，因而这一宗派承许主物的本体很难通达。

---

① 《入中论》当中也讲到了神我的五种功德，请参阅。

② 尘、暗、力：也即佛教所说的痛苦、等舍、快乐，或者说是嗔心、痴心、贪心三种。



三种功德当中，第一个是尘，也就是忧愁或痛苦，它是嗔心的代表；力就是指快乐，是贪心的代表；暗为等舍，也就是所谓的痴心。他们认为：这三种功德平衡时称为主物，三种功德不平衡时则会显现二十三种现象法。我们也经常说贪嗔痴三者平衡即是阿赖耶的本体或者说胜义；贪嗔痴三者不平衡则会出现各种各样的显现或者说为世俗。

数论外道认为：外界万事万物的因就是主物。有关这方面，《澄清宝珠论》等很多论典中讲得比较清楚。

他们承许主物中可以出生二十三种现象，也就是说，主物中首先现出如明镜般的大或心。此处所说的“心”并非佛教所谓情识的心，它只是具有连接作用的一种法。麦彭仁波切在与扎嘎格西的辩论书中讲到：对于一些现量的法，有些愚者却根本不承认。为什么呢？比如数论外道明明了知所谓的感受——快乐、痛苦等是内心的一种作用和状态，与无情法毫无关联，却还是固执地认为苦乐等由无情法的主物中产生。但是，无情法上怎么会出现快乐和痛苦呢？根本不可能出现。然而，人们由于受到各种宗派的遍计执著所染污，反而将有情法认为是无情法。麦彭仁波切在有些论典中说：就像数论外道一样，明明现量感受苦乐等，仍然矢口否认这种现量可以得到的法，这些人实在是太愚痴了！前面在破顺世外道的时候也是如此，通过教证、理证，以及很多逻辑推理和实例都可以证实前世后世是存在的，但是有些特别愚笨的人根本不承认这一点，这就是极其愚笨的相。

《量理宝藏论》中说：两个人辩论，如果实在辩不赢，最好的做法就是恭恭敬敬地跟随他，这就是智者的行为。但有些人非常愚痴，明明没有任何理由来成立自己的观点，却一直



说："这个不对、那个如何如何……"通过各种各样的言词进行狡辩，这就是一种愚者的相。

数论外道说：这样的大或心就如同明镜一样，从外面可以映出对境的影像，由内则会显出神我的影像，所以它是外境和神我之间的一种纽带。实际上，不需要任何纽带，根和识二者具足时同样可以见到外境。但是外道根本不通达这一点，认为中间一定要存在像两面镜一样的法作为连接。

由大中出生三种慢[①]——尘慢、力慢与暗慢，从第一种尘慢中产生所谓的五唯——声触色香味，五唯中出生空风火水地五大。其中，声音是虚空的功德，触是虚空和风的功德，色则是虚空、风以及火的功德……依此类推，由这些因安立为虚空等，就如同白色与甜味聚合的液体称为乳汁一样。从自高自大的力慢中产生十一根，也即眼、耳、鼻、舌、身五知根，自在言说的口、如是授及取的手、行走的足、排泄粪便的肛门、能生欲乐的私处——男根与女根为五作业根，以及能够驾驭一切的意根。暗慢则是尘慢与力慢的助伴。

以上即是数论外道所承许的二十五种所知法。神我与主物变现的二十三种所知法结成有境与境的关系之后，众生就如同昆虫被丝线束缚一样，在整个轮回当中无法获得解脱。这种说法与佛教观点比较相似，佛教承许以贪嗔痴等的束缚，众生一直在轮回中不自在地流转，始终不能解脱。淡黄仙人通过世间禅定，以压制的方式断除了烦恼，并且获得了无色界当中有顶的最高境界，这时已经完全了知欲界和色界的一切过患，最后安住于非常微妙的无色界禅定当中。实际上，他们所谓的二十

① 三种慢在二十五谛中算一个法。



三种现象与佛教所说的世俗法一样，中观或者大圆满也曾讲过：一切世俗有法全部消失于法界当中。或者说：所有不清净的世俗法最后融入于清净的法界当中。同样，淡黄仙人对于自己所获得的境界作了如下描述：神我一旦认清对境的过患而获得了向内一缘入定的禅定眼再来观看，结果令主物羞愧难当而收回所有现象，神我便与对境一刀两断、逍遥自在而住，完全离开束缚之因的对境，这时已经获得了解脱的果位。

表面来看，这的确是一种解脱，但从佛教的观点来讲，他们不要说菩萨和佛陀的果位，即使阿罗汉的果位也没有得到。因为他们不具足证悟人无我和法无我的智慧，没有依靠二无我的智慧断除自相续中的烦恼障和所知障，因此，这只是一种世间道。麦彭仁波切在下文赞叹说：在世间道中，这一宗派也具有一定的功德，但从出世间角度来讲，即使佛教声闻乘的阿罗汉果，他们也是根本没有。

这一点，佛陀早就已经告诉我们：依靠世间道只能暂时压制烦恼，所获得的也仅仅是有漏的神通、神变等。

现在很多人认为：随学哪一个宗教都无所谓，反正都是做好人好事。从世俗的某种概念来讲，这种情况的确存在，但真正去分析的话，里面存在非常大的差别。这一点，具有智慧的人有一定的辨别能力，不会盲目地跟从；没有智慧的人可能觉得没有什么差别，然后也会欣然随学这些宗派。信仰这样的宗教，与不信仰任何宗教的人相比较，当然有信仰要好一些，但从最究竟解脱的角度而言，真的是非常可惜。

我们在这里并不是排斥哪一个宗教，也不是毁谤哪一个宗教，但从古至今，能够以事势理、法尔理等四种理真实成立的，唯一就是佛教。所以，没有学习因明、中观、《俱舍论》



的话，很多人可能会像世间人一样，只是行持表面的一些善法，以这种行为舍弃自己的见修行果，这是相当可惜的。

有关数论外道的观点，全知无垢光尊者在《宗派宝藏论》里面讲得比较广。有些人也许会想：我们整天学习外道有什么用啊？我们也不是外道……实际上，学习外道还是非常有必要的，学习外道的观点以后，真正具有智慧的人就会详细辨别佛教与外道的不同，也就不会舍弃自己纯正的观点和行为。

麦彭仁波切对数论外道的观点分析时说：这一宗派实际是将阿赖耶误认为主物，意识误解为神我，主物的境界中出生现象的道理就如同从阿赖耶中出现识的道理一样。

佛教认为：阿赖耶是一切万物的来源，器世界和有情世界全部是由阿赖耶中显现出来的。按照唯识宗的观点——阿赖耶属于有情心识，但数论外道认为，能够变现一切万事万物的自性主物是一种无情法。

虽然如此，麦彭仁波切还是对这一宗派赞叹说：这一宗派的教义与假相唯识最为接近，在外道之中算是最好不过的宗派，而且仅仅就它自宗的角度而言，也存在一些耐人寻味的可贵之处。从外道的观点来讲，这一宗派所宣讲的道理与一切万法的现相和实相比较贴近，因此，还是具有难能可贵之处。

由于数论师承许一切对境具有喜忧暗三德的自性，针对这一点便可明确指出：色声香味触等任何一法均具有喜忧暗三德，由此可以了知，执著的心识绝对不可能成为实有独一无二的本体。因为你们承认外境具足三种功德的缘故，有境识又怎么会成为唯一实有呢？所缘是三，能缘的心识也应该是三。因此，你宗所说的唯一心识根本不能成立。

午二、破遣过之答复：



若许事体三，识现唯一相，

与彼不同现，岂许彼取彼？

对于上述过失，数论自宗并不承认，他们说：事物的本体虽然具有三种功德，但能缘的识只显现唯一的相。这种观点是不合理的，如果有境与对境不相同，又怎么能缘取这一对境呢？根本不能缘取。

对方是这样认为的：有境是实有唯一的，对境则是三个，二者以截然不同的方式来取境。

对此观点驳斥说：如此一来，又怎么能承许这一识就是取对境的有境呢？因为识只有一个，对境却有三个，比如对境上有白色、红色、蓝色，那么，识面前显现一种颜色还是三种颜色？如果说是三种颜色，那么识也应该承许为三个，否则，境和有境就会相违。

数论师再次解释说：对境虽然具有三德的自性，但识只是缘三德中成分最多的那一德。以声音为例，声音虽然完整具足痛苦、快乐、等舍三德，但其中快乐的成分占大多数时，听到的便是快乐的声音。或者说白色、红色、黑色，哪一个对境的颜色多一点，识就只会缘取那一对境。

这种说法显然不合理。一块花布上虽然黑色多一点、白色少一点、蓝色特别少，识仍然会在同一时间内全部见到，根本不会漏见哪一种颜色，这一点现量可以了知。因此，由于众生的种性、信解、修道各不相同，对于同一个声音，也会出现“非常好听”、“特别难听”、“可有可无”的不同想法。外境上如果真正存在三种德的自性，而且其中某一成分多就只会缘取它，那么，缘同一个声音，所有的人都应该痛苦，或者全部都应该快乐，但这是根本不合理的。



对方反过来说：由于少部分不显现而不被识取受。

这也是不合理的。正因为外境如何显现、识也会原原本本地如此执著它，所以才称其为执著此外境的识。如果与对境格格不入——外境是三种颜色、识只有一种的话，也就不是执著此外境的有境了；同样，因为声音是三德的自性，仅仅缘取为一的识也就不能成为取这一声音的识。

由于上述宗派不具足诸佛菩萨断除人我和法我的智慧，仅仅以凡夫观现世量分析安立，因此称其为论议派或者寻伺派。这以上论议五派的观点已经宣说完毕。



Chapter 67

巳四、破密行派之观点：

密行派的观点与吠陀派的观点有很多相似之处，也有许多不同的地方，所以麦彭仁波切在这里对这一宗派作了单独宣说，静命论师的《中观庄严论自释》和无垢光尊者的《如意宝藏论》中，也分别阐述了此派观点。

诸外境虽无，现异种为常，

同时或次第，生识极难立。

密行派外道认为：一切外境虽然是无有的，但各种各样的显现，全部是常有意识的一种变化。实际上，如果一切显现是常有意识的变化，那么，识无论同时产生万法或是次第产生万法都是极难安立的。

作为吠陀派边缘派系的此密行派或者说秘密派，他所宣讲的很多道理，虽然可以归属于吠陀派的范畴之内，但是他们认为吠陀派最深奥的究竟即是此胜密，因而其本身也存在许多独具特色的观点。就如同释迦牟尼佛的教言，有有部、经部等很多不同的解释方法，其中最为甚深的教言则是通过密宗来解释的。

但是，上述论议五派均承许境和有境完全分开，包括顺世外道也认为外境在外面、心识在里面，而密行派却主张对境与有境不可分开、全部为一个整体，这就是二者之间最大的差别。对这一宗派真正详细分析起来还是特别稀有，他们所承许



的有些观点，即使世间人也根本不可能承认，但他们已经承认了。大家通过学习这些外道的观点，对本师释迦牟尼佛的教法必定会生起更进一步的信心。

密行派与唯识宗的观点有一些相同的地方，而与唯识所不同的，唯识宗认为：在迷乱的现相中，境和有境分开。他们则认为一切都是常有的识在造作。实际上，若能分析清楚总相和自相、现相和实相的话，这些外道徒也不会产生这种迷乱的想法，但很多教派没有通达遣余以及二谛等道理，导致自己十分的迷茫。因此，对这两个问题详细分析尤为重要，因为在众生的分别念面前，很多事物被误认为一体，但在自相当中，一就是一、二就是二。外道徒并未了达这一点，前面在讲吠陀派时也以猫眼珠的比喻作了宣说，他们将猫眼珠的本体与其上各种各样的颜色认为成一体，而实际上，这其中还是存在许多可以分析的地方。然而，将众多的事物误认为一体，这就是他们最大的特点。

密行派的不同之处在于，他们依靠《学忆轮》等论典，认为整个世界上有一个周遍万事万物、一味一体的具有九种特点的我存在。很多外道在与佛教辩论时经常会说：你们所谓的如来藏与密行派的常我无有二致。麦彭仁波切对此回答说：如来藏与他们所谓的常有自在的我并不相同。因此，我们在这里一定要分析这种所谓的常我，否则也就很难辨别他们的宗派。

密行派所承许的具有九种特征的我实际是这样的，它的本体是有情；具有身体；周遍整个轮涅一切法；是常有、永不改变的；虽然显现为各种各样，但本体融入一体时全部都是一味一体的；充当万事万物生灭之依处；不论众生的种姓高贵还是低贱，都不会将它染污；不是心识和语言的对境；虽然显现身



体，但本体无有身体，唯一是识。

此处的观点若没有认真地分析，与显宗所讲的如来藏还是存在一些相似的地方，但实际上根本不相同，因为他们非常固执地认为我是常有的，而我们所谓的如来藏是本体空性、不离开三解脱门的，有关这方面的道理，在《如来藏狮吼论》等论典中已经宣说过。

《如意宝藏论》中对上述每一个特点分别进行了宣说，麦彭仁波切在此处只是对具有身体这一问题作了详细阐述。从佛教的角度来讲，器世界和有情世界都是世俗迷乱的一种显现，对这一切法仅仅假立为“一”而已，并不存在一种真实存在的法。但密行派认为这种假立的“一”其实是由我所主宰的，这是他们最大的错误。比如涵盖所有树木的一个名称也就是“树”，但所谓的“树”只是一种假立的法，这种总相的“一”并不存在。这一点，只要稍微懂得法称论师和陈那论师的观点就会明白，但是这些外道徒对此丝毫也不了知。没有学习过因明和中观的人，可能会认为：外道所说的常有自在、周遍一切世界、唯一常有的我应该是存在的吧？所以，学习因明和中观对于断除我们相续中的一切邪知邪见相当有必要。

那么，密行派所认为的“我”究竟是怎样的呢？

他们认为“我”的身体是如此组合起来的：瓶子、柱子等一切法的上方是“我”的头；下方则是脚；虚空是腹；四方为手臂；星辰是“我”的头发；须弥山是胸膛；恒河等百川为脉；山峦是“我”的骨头；森林是汗毛、指甲；善趣为背；梵天作额；法是右眉、非法为左眉；死主是皱纹；日月为左右双目；风为呼吸；妙音天女为舌；白昼是睁眼；夜晚为闭目；男士为右侧；女人为左侧；山与山之间是中间；遍入天为骨髓；



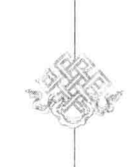
白红等颜色是血；世间为右乳；出世间为左乳；一切欢喜的来源就是众生的怙主。一切万事万物首先由“我”产生，之后安住于“我”的本体，最后融入于它的怀抱当中，而独一无二的“我”的本体即是一成不变、常有的识。

这一宗派对于“我的身体”的承许特别奇怪，稍微有一点智慧的人都不会如此承许。但所讲到的一切万法融入于“我”的怀抱等词句，也与唯识宗和密宗的很多观点非常相似，因为密宗经常会说一切显现融入普贤王如来的怀抱当中……所以在这方面一定要作详细辨别。

他们说：我的自性虽然无别遍及一切，然而万法各自不同的显现完全是受有法所牵制的。比如一百个瓶子就会有一百个虚空存在，如果将瓶子全部敲碎，这一百个小虚空就会融入于大的虚空当中，这时有法已经融入法界了。也就是说，胜义中那个“我”唯一是识的本性，无缚无解，无生无灭，如果没有如实了达这一道理，就会如同将绳子看成蛇一样，轮回的迷乱显现必定不断出现。此处所说实际与佛教的很多道理还是非常相似的。

这一宗派将世间的一切显现均见为如梦如幻、如寻香城一般。他们认为：顺世外道将迷蒙的世间万法安立为地水火风四大，数论外道认为它是功德而于其上进行假立等等，这些观点均是未通达其真正本体而导致的，只有自宗观点才是至高无上、无与伦比的。虽然显现为清净和不清净之法，但实际上，正如云遮不遮障虚空一样，只要通晓谛实的“我”本体无有任何改变，从而安住于无分别的状态当中，一切不清净的意识再也不会产生，这时，所谓的二取必定会化为乌有。

上述对方的所有观点，全部是依照《自释》所引用对方作



品的说法，以通俗易懂的方式进行宣说的。

大家应该明白，一切万法的自性就是空性的，如果未通达这一点，对于现在世间上的很多说法也就非常难以抉择。法王如意宝曾经写过一个教言——《披戴天饰之恶魔》，其中所讲的修法全部引用佛教名词进行宣说，表面看来似乎非常殊胜，而实际上，里面讲述的全部是外道的观修方法。

因此，很多修法仅仅从名词作区分非常困难。密行派说能取所取融入我的本体当中，大圆满中也经常讲能取所取消融于普作我或普贤如来的本体当中。单从文字上根本看不出有什么区别，在这里唯一的区分方法是什么呢？按照佛教观点，首先将包括涅槃在内的一切万法抉择为空性，在这一基础上，它的光明部分也是自然而然显现。释迦牟尼佛在第二转法轮中，将轮涅所摄的一切万法抉择为空性，以此为前提，才宣说了如来藏光明的本体，其原因即在于此。有关这方面，学习过《中观根本慧论》的道友，对实空必定产生了甚深的定解，由此应该了知，佛教与外道的观点存在天壤之别，因为外道经常抓住一个常有不放，在这一基础上分析一切万法，这就是他们的特点。

密行外道承许：如果没有通达大我的本体，就会不断流转轮回；谁能够证悟此大我本体，一切法均会成为一味一体，这时，所有的愚者与智者、罪恶与福德、婆罗门与贱种均为平等一性，不会被任何善法和恶法所染污，当融入那一“大我”之中时，就不会再投生三有。

很多外道的说法中都有善趣、恶趣等词句，也会行持十善等，但是最关键的一点，大家一定要了知佛教的空性见解——胜义中万法皆空、世俗中因果不虚，这是佛教最为殊胜的特



点。麦彭仁波切、宗喀巴大师等全部以缘起空性的角度来赞叹释迦牟尼佛，其原因也是如此。所以，大家一定要通达缘起性空的道理，而在这方面进行宣说的，唯一是本师释迦牟尼佛，其他任何一位外道本师都没有讲到缘起空性的真理。大家一定要清楚这一点，以后在弘扬佛法或者在寂静处独自修持的过程中，一定要以虔诚的信心祈祷释迦牟尼佛，以空性教义作为基础坚持不懈地努力修持，这样一来，你的修行必定会成功的。

此宗认为：真正的瑜伽行者不思一切、一语不发，安住于所知自性、无所畏惧、空性“我”的境界当中，从而便可远离甚至飞禽走兽等相续中也存在的俱生无明以及由听闻与此胜义自性不符之论典所生的增益——遍计无明，如同瓶内的小虚空与大虚空成为一味一体那样，融入无二无别的“大我”当中，此时已经获得解脱。

他们所讲到的“俱生无明”与“遍计无明”等词句，与佛教所说的俱生我执和遍计我执基本相同，均承许为：每个众生相续中与生俱来的一种所谓我的概念，即是俱生无明或俱生我执；听闻与真实义不相符的书籍等所产生的增益、怀疑，则称为遍计无明。但实际上，二者并不相同，麦彭仁波切下面对此分析说：没有探究到实空的堂奥而耽著心性恒常周遍的有实法之人，也有变成执持这种观点的危险性。这句话相当重要。不论持他空观点还是其他任何一种佛教观点，大家一定要首先将万法抉择为空性，按照释迦牟尼佛第二转法轮的教义，对于实空的真正奥义探究究竟，了知轮涅一切诸法没有一法能够成立为实有。如果未通达实空之堂奥，反而执著心的本性为常有、周遍之法，或者认为如来藏实有，这种人都是非常危险的。无垢光尊者在《如意宝藏论》中也说：当今时代，守持此种观点



的无有头脑、自以为是之人，实在是非常可悲！……如今真正佛法的太阳已经隐入西山，不具足正知正见的愚昧之人却多如繁星，具眼目者应该发起精进、希求佛法的究竟真理，依此方能超越一切魔众。

藏传佛教个别教派的大德认为：他空派不是真正的佛教。而实际上，觉囊派所抉择的是第三转法轮的究竟密意，这一点在《山法如海论》[①] 中讲得非常清楚。可是有些大德并未详加分析，仅仅从如来藏的光明部分抉择不可思议、常有，这样肯定是不合理的。麦彭仁波切在《他空狮吼论》中也已经讲到[②]：如果想要真正通达他空的道理，必须首先学习龙猛父子所宣讲的自空中观，将一切万法抉择为无有自性。

麦彭仁波切在这里也是再三强调：如果没有探究到实空的堂奥，而是执著心性的本体周遍、实有的话，这些人很容易变成密行派的观点。汉传佛教的有些人，也是认为唯识宗最究竟，自明自知的心识常有、唯一等，这种想法具有很大的危险性，到最后很容易转变成密行派的观点。因此，我们一定要将龙猛菩萨、月称论师等诸位大德的教典研究究竟，将释迦牟尼佛真正的教法弘扬于人间，这一点对我们来讲相当重要。

萨迦派果仁巴大师曾经说过：觉囊派和格鲁派的观点，比较容易让人误解为常派与断派，萨迦派所行持的才是真正的中

---

① 《山法如海论》，也即《山法了义海》。更钦·笃布巴（1292—1361）著，法名喜绕坚参，是觉囊派发展史上一个很重要的人物。他所著《山法了义海论》、《山法海论科判》和《第四结集》及其摄义等阐述了觉囊派他空见的基本教义，成为该派的经典著作。

② 《他空狮吼论》云：若欲抉择他空宗，首当依照怙主龙树的论典，须要抉择一切法无自性，若不了知彼者则不能抉择世俗以自体空、胜义以他而空的道理。



道。但是，经中也说：对于佛陀的名称或者智慧等，哪怕以分别心执著或语言进行宣说，以此缘佛的功德，历经百千万劫也不会耗尽。因此，我们在听到佛教个别教派或论师的观点时，千万不要妄下定论，他们的观点从表面上来讲虽然并不究竟，但是引用了佛法的名称、教证的缘故，其功德也是不可思议的。《如意宝藏论》中也有类似的教证。麦彭仁波切于此处也强调说：断言说与外道无有差别，这也是我们不敢胆大妄为的。

尽管如此，大家亦应了知：不论执著如来藏实有还是对单空有一种实执，都不是如来欢喜之道。如来所欢喜的道，就是胜义中远离一切戏论的同时，如来藏的自性光明仍然存在，这一点，依靠教证、理证完全可以证明。

大家在学习论典、辩论甚至开玩笑的时候也千万要注意，应该像麦彭仁波切一样，以比较温和的语气来说服别人，这样不会造下非常严重的恶业。而且，从人与人之间很平常的交谈中也可以看出一个人的人品和水平，自相续中真正具有智慧的人，完全不会用一些粗言恶语来解决问题。所以，大家一定要注意自己平时的一言一行。



Chapter 68

前面已经讲过，密行派也有许多与佛教非常相似的名词，作为修行人，一定要将释迦牟尼佛第二转法轮所讲的教义研究究竟，通过可靠的教证、理证，对实空的奥义生起真实无伪的信心与定解，否则对很多外道的观点根本无法辨别。

当今世间当中，有些人认为佛教的个别宗派与外道没有差别，然而，正如麦彭仁波切所说：仅仅缘佛陀观想其名称的功德也是不可思议，由于因果非常微细，切切不可妄下断言说某某派与外道无有差别。与此同时，尊者也再三教诫我们：执著任何一法为不空的成实之法，都不是如来所欢喜之道，这一点依靠教证、理证亦是完全能够成立的。这一段话相当重要，大家在辨别外道与佛教时，千万不要凭借自己的分别念妄言他人过失，应该用可靠的教证、理证，以及比较温和的语言来宣说，这样才是极为合理的。

通过宣说密行派的观点，大家就会发现：此派具有一者解脱一切均应解脱、若未解脱谁也不会解脱的过失。因为他们承认外境不存在，全部是大我心识的一个本体，既然如此，东方的一个众生解脱，东南西北所有的众生都应该解脱；或者，一个众生未获得解脱，所有的众生都不可能解脱。为什么呢？与大我无二无别的缘故。再者，所谓的修道也成了无有意义，因为你们承许常有的缘故，所断的烦恼障碍如果存在，那么，颠倒的障碍必将无法断除；能断的智慧如果存在，那么，无倒的



智慧也就无需再度生起。所以，不同时间、不同地点、不同行相的所断与对治的自性均不合理。

简而言之，你们宗派所安立“恒常唯一的自性实有”这一观点实在不合理。那么，佛教认为一切都是唯一胜义法界的本性，或者按密宗所说：全部是普贤如来的幻化游舞。这种说法是不是也会出现上述过失呢？

二者完全不同。佛教虽然承许胜义中一味一体，但于名言中并未如此承许。而且，所谓的一味一体并不是说前后不变常有，这一点，在《宝性论》和龙猛菩萨解释第三转法轮的论典中，也已经详细阐述过。由于佛教已经区分了现相和实相、胜义和世俗、暂时和究竟以及了义和不了义等，因此不会出现上面所说的过失。

大家应该清楚，我们不能紧紧抓住一个名词，不分任何时间、任何地点地盲目运用，麦彭仁波切在前面也再三地讲过：任何名词在不同场合中都有不同的含义。所以，根据不同场合灵活地理解非常重要，否则始终无法领会佛法究竟的甚深之义。

对方宗派所举小虚空和大虚空的比喻，通过前面遮破常我的理论就可以驳斥。接下来宣讲颂词上的真实意义，说明对境与有境无二无别，而识虽然是恒常、唯一的自性却可以现为形形色色万法这一宗派所许“实一”识不存在的道理。

对方承许：一切外境虽然单独无有，但唯一的识本身显现为各种各样有实法的行相，因此，一切法均是识的一种自性，而识则是亘古不变、恒常、唯一实有的。这种观点，表面看来似乎与唯识宗没有很大差别。

我们前面已经从见解上作了遮破，下面从颂词的角度直接



遮破其观点：由于你宗承许外境不存在、全部是识的本性显现，那么，千差万别的万事万物，无论同时显现或者次第显现，这种所谓实一的识都是非常难以安立的。

虽然你们说同时显现多种多样的法，但是山河大地等各种法与心识无二无别的缘故，心识也应该变成很多，所以，唯一心识的实体根本不可能成立。

承许次第显现也是同样，比如所发出的声音，它也可以分为很多刹那，这样一来，如同外境的数目那样，其心识为什么不会变成那么多呢？必定会出现与外境相同数目的心识。而且，开始显现蓝色的识与后来显现红色的识，二者本体无二无别且是常恒不变唯一之识，如此必定会出现初识变成后识的过失。

如果说：外境各式各样的柱子、瓶子等正在显现时，心识丝毫不会随外境而改变。那么，也就不要说：外境与心识是无二无别的。因为外境显现多种多样、心识却无有毫许改变，二者又怎么会成立为一个本体呢？根本不能成立。

这一密行派既然承许识无所不遍，那为什么会在“破不遍”这一科判当中宣讲，而没有放在“破周遍”这一科判当中呢？

这一点并不相违。如果以密行派的承许为主，当然应该放在破周遍这一科判当中进行遮破，但此处是从事物本体的角度来讲，这一宗派所承许的识根本不可能遍于一切法，所以在破不遍这一科判中作了宣说。

然而，对方并不承认外境存在，认为一切外境也是识，又为什么会将其放在承认外境存在的这一科判中进行宣说呢？原因在于，此处主要在宣讲论议五派的观点，与此同时，顺带对



密行派作了遮破。

吠陀密行派与论议五派对世间万法根本不了知，非常迷茫，所建立的宗派也非常不合理。然而，纵然这些外道所主张的暗网极其可怕、森罗密布，但事势的法性，包括人天鬼神也是无法颠覆的。从古至今，真正以教证、理证来胜伏佛教的现象，以前未曾有过，以后也不会有。

释迦牟尼佛的佛法兴盛到人间，现在世界上公认为 2500 年，宁玛派等其他说法则是 2900 年，也有一些历算派认为从释迦牟尼佛转法轮到现在已经有 3000 多年。不管是哪一种说法，在人类历史上，还没有任何一位智者或外道，以其理论遮破过释迦牟尼佛的教法。

历史上，在印度曾出现了佛法的三次毁灭；藏地朗达玛时期，佛法也遭受了毁灭；汉地佛教也受到过不同程度的毁灭。虽然如此，这些毁灭并非佛教经不起观察而导致的，只不过是依靠当时的政治势力对佛法作了摧毁。有关这方面，我们翻开历史典籍便会一目了然。

当然，个别人的智慧未跟随佛教的真正意义，在外道面前遭到惨败的现象的确存在。以前印度的很多班智达，比如那烂陀寺、吉祥戒香寺的护门班智达，在与外道辩论的过程中也有失败的经历；从阿底峡尊者、月称论师、法称论师的历史上看，也出现过辩论失败的情况。但这并不是佛教的过失，而是修学佛教者未通达究竟的佛教教义的原因，如果真正精通佛教教义，与任何一位智者辩论都不会失败的。这一点，从印度、藏地、汉地的很多历史上都可以看得出来。

现在世界上，各种各样的邪说宗派虽然相当多，但以理证宣说而毁灭佛教的现象，自古以来从未出现过。所以，作为佛



教徒而言，应该观察一下：自己的智力能否跟上佛教的智慧。只要真正相应于佛教的智慧，成千上万反对佛教的人站起来都会毫不畏惧，因为一切诸法的法性是以事势理可以成立的。

麦彭仁波切的《解义慧剑》当中专门讲到四种理：观待理、作用理、证成理和法尔理。在证成理当中已经讲了现量和比量，其中现量分为四种现量，比量也可以分为自性比量、果比量、不可得比量三种。在上述现量和比量当中，可以包括名言谛和胜义谛所有的法。如果能够通达这些道理，外道对佛教的任何辩论都是不堪一击的。

当然，现在整个世界一直在追随"向钱看"的一种潮流，人们对金钱、地位等方面非常重视，对真正的佛教理论并不是很重视。但是，作为佛教修行人，只要真正追随佛陀的智慧而行持，根本不会在外道面前失败。这一点，佛教徒自己一定要清楚。

外道各种各样的邪说虽然众多，但无论以此如何驳斥、攻击我们，都会如同绒草缠裹着燃烧的铁一样，到最后，绒草全部烧毁无余，却根本无法抹杀佛教真理。正如《中论》中所说①：实事宗的邪说虽然很多，但以他们自己的推理反推过去时，这些颠倒的宗派全部都会自取灭亡。

麦彭仁波切的这个比喻非常形象，现在各种外道理论、科学学说以及文学上的研究……无论如何兴盛、发达，对于真正通达佛教真理的人而言，一丝一毫都不会畏惧的。当然，如果自己对因明、中观等佛教的道理一点都不了知的话，对于现在社会上的很多说法的确很难解释，但只要真正掌握佛教的观

---

① 《中论》云：解说空性时，若人言其过。是则不成过，俱同于所立。



点，对于现代社会的微观学说、宏观学说等，无论哪一种观点来进行辩论都不会害怕。这就是大家现在所学习的知识的优越性和功德，明白这一点之后，自己的信心和兴趣也就会自然而然产生。

就像雪山雄狮一般昂然伫立于成千上万的野兽之中，自由自在无所畏惧地周游世界，释迦牟尼佛所宣说的教法，几千年来，没有任何一位理论学家或者科学家能够推翻。现在世间上的一些寻伺者，无论如何宣说，都无法找出佛陀教法的丝毫瑕疵，大家对于麦彭仁波切此处所说的道理应该认真思维。

然而，没有依靠具正智者佛陀所说、以三观察证实的教证为依据，一味随心所欲地寻求、趋入旁门左道的人，依靠世间见解、凭借自己的想象和分别念来建立各种各样宗派的人，从古至今一直层出不穷，乃至分别心没有灭尽之前，这样的歪理邪说都会非常非常多。在当今社会，尤其是国外的佛教徒，在运用名词上非常注意，一般对人类和平有害或者杀害众多众生生命的宗教，称为邪教；对人类没有任何损害的宗教，可以说为外道，但不能说是邪教。

现在回到原来的主题上：因为所知的本体上不存在实一，因而何时何地想要成立“实一”这一观点，无论内道还是外道都是无法实现的。

在整个外道体系当中，淡黄派等外道通过自己的禅定觉受来创立宗派，有些则凭借世间上各种各样的理论分析等寻伺分别来建立宗派，而大多数恶毒的婆罗门则是为了打仗、与自己女儿邪淫而创立了宗派。



Chapter 69

无论印度还是藏地，外道与佛教都是经常发生冲突，麦彭仁波切说：这可能也是一种缘起。因此，如果对佛教有非常大的损害，则应该以教理等各种方法来制止；其他教派对佛教无有危害就应该顺其自然，默然置之。正如《月灯经》所说："世间他外道，心中不怀恨，于彼皆生悲，此乃初忍法。"世间上的这些外道，对真正佛法的真理丝毫也不了知，十分可怜，因此我们的心中不应对其生起嗔恨之心而应生起悲心，这就是最初的安忍。

一位观世音菩萨的化身也曾经这样说过：有些佛教徒试图将所有的外教徒或者不信佛教的人引入佛门，但这是连佛陀也做不到的事情，而且也没有这种必要，但是，对他们生起悲心是非常有必要的。

即使是佛陀时代，对佛教释迦牟尼佛不生信心的人也是多得数不胜数，更何况现在末法时代，又怎么可能将所有的人全部引入佛教呢？这是根本做不到的事情。

但是，我们对胜论外道、数论外道、顺世外道等也千万不要生起欢喜心，如此一来，就如同恶心舍弃天人的甘露而去渴求盐水一般，将殊胜的佛法如意宝舍弃而去寻求其他外道的教法，这是非常可惜可悲的。

在座各位道友即生能够遇到如此珍贵的佛法，也希望大家发誓：在有生之年乃至生生世世也不舍弃三宝。我们一定要发



这样的誓愿，在一生当中，不论遇到什么样的坎坷与磨难，都要将上师三宝当作如意宝一样珍惜爱护。有些没有头脑的人，听个别人花言巧语、断章取义地说一些语言，觉得非常受用，就舍弃释迦牟尼佛，这是非常愚痴的做法。的确，很多人在未获得不被他夺、不随他转的智慧之前，由于不具足稳固的见解，始终随风飘扬，最后将自己的见修行果全部舍弃，这种行为非常的危险。我们平时即使做不了很大的善根和修法，也应该始终以"生生世世不舍弃三宝"的坚定信心来行持。

现在有些人经常说：我现在修什么法都不成功……总是感觉很痛苦。实际上，我们相续中如果能够真正生起皈依三宝的心和菩提心的话，这就是最重要的，其他的功德不显现也是无关紧要的。否则，在皈依三宝和菩提心方面没有任何进步的话，最后自己的修行也很容易成为泡影，这是非常可惜的。



Chapter 70

前面已经广讲了外道和内道所承认的实一之识根本不存在的道理，现在对这两个问题加以结尾。

寅二（以说共同实一之识不容有而结尾）分三：一、破外境耽著为实一；二、破识耽著为实一；三、此二之摄义。

卯一、破外境耽著为实一：

虚空等何识，唯名诸显现，

现多文字故，明现为种种。

《俱舍论》当中讲到：有部宗认为所谓的虚空、无为法都是实有的。但实际上，经部以上都不承认虚空等实有。为什么呢？认知虚空的任何一个识——眼睛所看或者心中所想，仅仅是一种名称的显现，是由几个文字组成而已。还有非抉择灭、抉择灭等，全部由多个文字组成，而文字也并非一体而是显现为多种的。由于虚空本身并不存在，只是一种文字相，而文字相也是由众多文字组成的，所以，虚空等外境的实体不可能存在，无实法的本体也根本不存在。

这些人是这样认为的：外境虚空等是一种大无为法，本来就无有可分割的部分，因此执著它的识也是独一无二的。

这种说法不合理。不论虚空还是抉择灭、非抉择灭、真如等，任何识都不可能不依靠任何其他法而直截了当地去感受。

因为我们心里想虚空如何如何，别人说虚空如何如何，实际只是“虚空”这个名称与分别念紧密联系在一起，然后形成了一种分别念的影像而已，根本不存在一种实体的法。

真正的虚空是什么呢？人们只是将无有色法阻碍的行相这一点立名谓虚空，真正虚空的本体根本不存在。对于了知名言的人，只要听到了虚空这一名词，在心中也会如是浮现这一行相。而对不懂得任何语言文字的人来说，他的心中也无法浮现虚空这一概念，他虽然可以见到中间空洞洞的这一部分，但是根本不知道这就是虚空。一旦人们对他说：中间没有任何法的这一部分叫做虚空。或者，人们头顶上方不存在任何山河大地的那个部分叫做虚空。这时他才明白：噢……虚空就是不存在任何东西的一种法。

对于诸如瓶子等法来说，虽然不了知它的名称，但只要见到瓶子等的自相，在人们的心中马上就可以浮现瓶子，而虚空等无为法根本不存在自相，如果连虚空的名称也不了知，也就根本无法在他的心前显现如瓶子一般的行相。《量理宝藏论》中说[①]：虚空无有自相的缘故，不是现量；与其他法无有任何关联的缘故，也不能以比量来成立。因此，由于虚空远离了自相，何时何地都不可能在眼根、耳根、鼻根等任何一个根面前显现，如同离开了兔角的名称就不可能在心中浮现出兔角一样。

由于以任何量都不能成立虚空这一法的存在，说明虚空根本不可能实有。如果虚空并非实有，除虚空以外的其他有为法

---

① 《量理宝藏论》：无自相故非现量，无相属故无比量，是故所谓有虚空，绝无能立之正量。



也就不可能成立实有。

不管是虚空还是龟毛、兔角等任何一个无实法，只不过是否定有实法的遣余部分，比如将有瓶子遣除之后的这一部分叫做无瓶，将具有阻挡的法遣除以后空洞洞的这一部分称之为虚空。所说的这些无实法，仅仅以名称就可以安立。

打个比方说，在一个四方形的房间里面，中间没有任何阻碍的空间就可以称之为虚空。那么，所谓的虚空是四方形的吧？并非如此。根据屋子的形状而使人们误认为虚空是四方形，或者认为圆圆的瓶子中的虚空是圆形，或者在山谷中向上仰望时见到三角形的蓝天。实际上，这就是承许虚空存在的迷惑根源，仅仅将未见到色法这一点作为虚空存在的依据是非常可笑的事情。

《俱舍论》当中说：虚空分两种，即空隙虚空和庄严虚空。对于所谓的空隙虚空，很多小乘论师的观点也有所不同的[①]。按照《俱舍论》当中的说法，须弥山呈四方形，它的四面由四种珍宝组成，由于南赡部洲靠近琉璃这一面，由它所反射出来一种蓝光而呈现出人们现在所见到的蓝色天空。现在有些学说认为，蓝天是由大海的反光形成的。这就是所谓的庄严虚空。无论如何，空隙虚空和庄严虚空都不能成为虚空存在的一种理由。如果真正通达了虚空不存在，那么，任何一种实有法都不可能在外境上真实存在这一点，也就可以轻而易举地了知。

卯二、破识耽著为实一：

① 有部宗认为：虚空实有，因为佛经中说地依靠水、水依靠风、风依靠虚空。经部宗则认为：任何法不存在的空间，名言上称其为虚空，它并非实体法，也并非变化之法，否则其本体不能成为无为法。



有者若承许：识非现种种。

然不应真立，见害具相故。

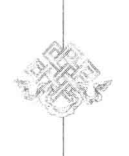
下面从有境的角度分析实一的识不存在的道理。

有些人承许：识并不是显现为种种，而是一味一体的。也就是说，他们认为识是唯一一体的。这种说法不能成立，为什么呢？从眼根的角度来讲，同类的识虽然不能同时出现，但不同类的眼识可以有无数个，这样一来，又怎么会成为实一之识呢？如果说为实一，必定具有现量的妨害。

前面已经再三讲过：假立的一体多体可以成立，但真正实一的识或外境不可能存在。所以，我们应该明白：外境不存在实有的一，有境也不存在实有的一。从无始以来，人们都认为"一是存在的、多是存在的"，实际上，凡夫众生的分别念始终颠倒地认为：一个柱子、一个人……这些法都是存在的。其实这只不过是假立的"一"，所谓的"看见一个人"、"听到一个声音"等，只是将假立的"一"安立为真实而已。虽然只有假立的"一"，一切万法的实相都是空性的，但人们却认为"一"是存在的。

不论大圆满还是大中观，大家首先认识这一点非常重要。当然，理论与修行有一定的差别，我们应该先从理论上通达，然后在自己的实际行动中逐渐串习、修炼，相续中的执著逐渐逐渐可以转变，这就是修行的一种过程和方式。

麦彭仁波切在前文中说："万法若有一成实，诸所知成永不现，万法无一成实故，无边所知了分明。"而且，万法如果真正实有，则会出现要么根本不可能显现、要么始终显现的过失，这样一来，如果存在一个实一的识，其本身也具有对常法所说的"无有功用"等过失，因此根本没有办法充当任何对境



之识。

大家可以发现，我们对外境时而见到、时而见不到，心情也是时好时坏，分别念转变得特别快，所以，识不可能是一种常有的法。由此看来，任何宗派无论如何费尽心机观察、滔滔不绝讲说，也根本无法建立起一个“实一”之识。因此，这种宗派永远也得不到现见成果的安慰。

卯三、此二之摄义：

故现各种识，何时何地中，

如彼处异体，一性不合理。

以上分别从外境和有境上作了观察，应该了知，何时何地都得不到一种实有的法。由于“实一”的对境不可能存在的缘故，显现各种各样行相的这一识，在何时何地都如同所缘境互为异体一样，其本身也应该显现为种种，想要成立实有唯一的自性根本不合道理。

颂词当中的“处”是阶段的意思。也就是说，如同外境存在不同的阶段那样，识也存在不同的阶段，不可能成立为实有一体。

以下是上师仁波切在讲述这一节课的过程中，对现在修行人所作的一段开示，现整理成文字，以期对大家有所帮助。

有时候我见到一些人的有些言行举止的确很让人生起厌离心，这些人发心、工作还是非常辛苦的，但行为上始终让人看不惯。虽然理论上学了很多，但是在真正运用的时候，尤其在很多人面前非常喜欢“表演”。有关转神山的问题也是如此，这些人非常不稳重，每天不认真修行一直到处乱跑，不应该这



样。前段时间很多人也是说："坛城上显现了什么什么……"这是非常愚痴的一种行为。所谓的诸佛菩萨到底会不会这样显现也非常难说，如果没有任何显现，却认为"这是上师"、"这是观世音菩萨"的话，可能会导致很多人对佛法退失信心。我们作为一个修行人，应该用每天学习的教理对治自己的烦恼、调整自己的相续，不应该像世间上的人一样，用一种迷信的观念来迷惑别人。

现在有很多人对五部大论基本上已经全部闻思了，但是很多人的思想还是根本不成熟。看见这些人的这种行为，的确是末法时代当中的末法时代，我们无论如何努力也是没有任何必要，还不如自己找一个寂静的地方念观音心咒就可以了……我想这个时间已经到了吧！心里面经常会生起这种想法。

这也不是一两个人的行为，很多稍微有一点见解的、在学院住过一段时间，对理论、修行上稍微有一点觉受的人，经常都会出现这样的行为。我虽然没有神通，但是通过你们的一些思想动态或者实际行为，也可以推知未来的一些状况。上师如意宝在世的时候，大家每天都是闻思修行，每个人都是非常平静的，但是现在，包括很多发心人员的语言和行为都是特别不如法，有关这方面，我以后也不一定会说，到时候每个人自己选择自己的路就可以了，因为说了也不一定会起作用，只是让大家不高兴而已，这样也没有必要。



Chapter 71

前面经部宗、有部宗以及外道的观点已经破斥完毕，下面讲“破许外境不存在”的唯识宗的观点。

大家应该清楚，唯识宗可以分随教唯识和随理唯识。所谓的随教唯识是以无著菩萨为代表的这一宗派，他们不承认依他起实有，此处所遮破的并不是这一观点。在总义中曾经讲过：《中观庄严论》当中胜义随中观观点来抉择、名言随唯识观点来抉择。其中所说的就是随教唯识。那此处驳斥的是唯识宗的哪些观点呢？应该是随理唯识。以世亲论师为主的唯识宗承认自明自知的依他起识实有，对这一点必须加以遮破。当然，我们在这里并不抉择唯识宗见修行果方面的道理，仅仅是站在中观的角度，对此宗所许外境与识之间的关系进行驳斥，这一点应该清楚。

丑二（破认为外境不存在宗派（唯识）所许的实一之识）分二：一、宣说对方之观点；二、观察彼理。

寅一、宣说对方之观点：

无始之相续，习气成熟故，

虽现幻化相，错谬如幻性。

唯识宗承许：众生从无始以来留存在心相续中的习气成熟以后，虽然可以显现如幻化般万事万物的各种外境行相，但实际上，除心识以外根本不存在任何法。就像幻化师幻化出各种



骏马、大象等，除了木块等用品以外，根本不存在真实的骏马、大象。

格鲁派的甲曹杰大师在解释这一颂词时说：无始以来外境的各种习气在阿赖耶上面存留。解释方法稍微有点不同，其实道理上都是相同的。

麦彭仁波切说：依于佛教唯识宗的法理而具有善妙智慧的诸位智者，全盘否定将外境许为“极微尘”的声闻宗、许为“实”、“德”与“业”的吠陀派等诸位论师的说法。

此处在驳斥唯识宗观点的同时，为何却说其“具有善妙智慧”呢？与外道及内道有部宗、经部宗相比较，唯识宗的观点其实是相当善妙的。因此，麦彭仁波切在这里对世亲论师为主的唯识宗论师加以赞叹。

内道有部和经部认为，一切外境千姿百态的景象，最根本的来源就是所谓的微尘；外道吠陀派则承许这一切均为“实”、“德”、“业”等。上述内外道等有实宗的一切贤劣见解，唯识宗的论师们已经作了全盘否定而竭诚建立了外境不存在、唯有心识存在的观点。所有的唯识论师，将这种破斥能取所取他体的推理共称为“破生同理”。《释量论》中经常会引用“破生同理”，也叫做“破生同因”，它是唯识宗证明外境不存在的一种非常强有力的推理。

经部宗在承许外境存在的时候引用了一种推理，叫做“生同理”，比如现量见到的瓶子、柱子等外境行相，实际是从隐蔽的外境中产生的，这就是“生”理；此行相与外境相同，即为“同”理；决定是从外境中产生的缘故，故称为“决定”理。这里只讲到了“生”理和“同”理。站在唯识宗的观点而言，经部宗所承认的“生”理和“同”理根本不合理，对此加



以分析遮破，就叫做“破生同理”。

从经部宗的观点来讲，外境以隐蔽分的方式存在，人们所见到的只是外境的行相，这一点必须承认。前面讲到经部宗观点时，麦彭仁波切曾用镜子的比喻作了说明：人们见到瓶子时，瓶子就像色法一样，是隐藏起来的，但是如同镜子显现影像那样，可以见到瓶子的行相，这种行相是从外境瓶子当中产生出来的。

这种观点实际并不合理。唯识宗是怎样遮破的呢？经部宗认为外境肯定是存在的，行相从外境中产生，此行相与外境完全相同。首先要遮破所谓的“生”，由于隐蔽分的外境任何人也没有见过，以此作为产生行相之因不合理，如果从未见过的法中可以产生一法，那么，石女儿子中也可以产生柱子的行相，这是一个很大的过失。其次，所谓的行相与外境完全相同也不合理，为什么呢？既然没有人见过隐蔽分的外境，那又如何判定行相与其相同呢？我们说“此人与彼人很像”，必须是见过两个人以后才能判定，如果其中有一个人从未见过，又如何说两个人长得非常相像呢？而且，经部宗承认外境是无情法，行相则是一种心识法，明清与非明清的二者如果相同，那么，光明和黑暗也应该相同。同样，从隐蔽的法中产生明现之法这一点，又有谁能决定呢？因此决定理也同样不能成立。

麦彭仁波切在前面用镜子的比喻来说明经部宗外境存在的观点时，我们也认为外境应该是存在的，从外境中可以产生一种行相，人们见到的就是外境的行相。实际从《量理宝藏论》和《释量论》的观点来讲时，只要承认外境存在，以经部宗的这种观点来承许是非常好的。但在不承认外境的情况下，依靠唯识宗的“破生同理”就可以将经部宗的观点推翻，这一点毫



无疑问。

在《摄大乘论》[1]、《唯识三十颂》等论典中虽然讲到了很多外境不存在的理证，但其中最主要、最强有力的推理就是与之相同而生的外境存在不成立。比如捏着眼睛时现似可以见到两个月亮，其实根本不可能存在二月，同样，能取与所取似乎是异体而存在的，但实际上只有一个能取的显现，只是能取错乱显现为外境而已。

粗大的外境如瓶子、柱子等不成立，最细微的无分微尘等外境也不能成立。从细法的角度来讲，眼识、耳识等任何一个根识都不可能见到，既然无分微细根识的对境现量不可见，粗大的法就不能得以成立。

对于粗大的法，通过观察微尘的方式也可以破除。尤其在《中观四百论》当中对微尘作了非常细致入微的观察，到最后，将微尘也是抉择为空性。大家如果对《四百论》的理证能够完全通达的话，对于微尘不存在的道理一定会有所领悟。

因此，站在唯识宗的观点来讲，建立能取所取非异体，全部是心的一种显现。他们最主要的依据是什么呢？即是一切显现在明知之识的本体中产生的“明知因”与“俱缘定因”，这两个因是非常有力的推理。“一切万法（有法）不存在与识异体的单独本体（所立），明知心的本体之故（能立）”，即是所谓的明知因；“一切万法（有法）不存在与识异体的单独本体（所立），与心同时得到之故（能立）”，即是俱缘定因。

有人也许会想：不对吧！柱子明明在心外单独存在，不管

① 无著菩萨所著《摄大乘论》、《摄共通乘对法集论》两部论著，简称为《二摄》。其中《摄共通乘对法集论》也就是《大乘阿毗达摩集论》。



是明知因还是俱缘定因，根本无法证明柱子不存在。实际上，只要你对唯识宗的这两个推理了如指掌就可以轻而易举了知柱子等外境不存在这一道理。

当然，胜义中一切都是不成立的，但在名言中应该以唯识宗的观点来建立外境根本不存在，这一点通过明知因和俱缘定因完全可以证明。

比如我们见到蓝色的布匹，蓝色布匹与取蓝色之识二者实际是在同一个时间当中成立的，这一点是怎样安立的呢？此二者在同一时间以正量而缘，并非偶然性而是绝对遍或决定性的。有些人会想：我在没有见到的时候，蓝色的布就是本来存在的。其实这只不过是我们的一种想象而已，蓝色布匹的存在与眼识有十分密切的关系，因为在未见到它之前，仅仅以语言根本无法证明它存在。

这个推理相当地深刻，大家应该认真思维。麦彭仁波切在下面也会讲到：如果抓住了这一要点，成千上万的理证全部都可以通达。大家在刚开始的时候一定要一点一点地推理，尤其是没有学过因明和中观的时候，始终觉得这种推理到底决定不决定啊？会有这样的想法。但是，理解得稍微深一点的话，就可以完全通达一切名言除梦幻显现外根本不可能真实存在的道理。

所谓明知因与俱缘定因的推理方式到底是怎样的呢？以俱缘定因来推理，对境蓝色与取蓝色之识（有法），非为他体（立宗），必定俱缘之故（因），如现二月（比喻）。也就是说，蓝色与取蓝色之识是一味一体的，必定是同时缘取的缘故，如同捏着眼睛的时候见到二月，实际唯一只有一个月亮，真正的月亮相当于我们的识。从明知因的角度来推理，对境蓝色（有



法）不存在（立宗），以心中明现故（因），如同梦境（比喻）。

同时缘这一点虽然可以决定，但以此又如何能够成立境与有境二者为一实体呢？

当然，任何法如果不是一实体，就必然是异实体，对于实体互异的法来说，显然不能运用这一推理，就如同蓝色的本性不是黄色、黄色的本性不是蓝色一样。然而，在见到蓝色的同时，识必定是存在的；如果未见到蓝色，取蓝色的识也必定不存在，所以，取蓝色的识与蓝色的外境决定是一体的。

在刚一开始的时候，这方面的道理似乎很难想得通，因为我们从无始以来串习的就是外境存在。而实际上，在迷乱的现相上外境的确存在，这一点唯识宗也是承认的，但它并不是名言的真相，只是心识的一种错乱显现而已，就好像梦中的柱子一样。

如果是异体，也只能偶尔性才同时缘，通常缘一者的同时不一定也缘另一者，而蓝色与取蓝色之识二者始终也没有不缘另一者而放任自流地缘一者的可能性。比如说红色的柱子，只要我的眼睛见到，红色的柱子必定存在，不可能只有取红色柱子的眼识而不存在红色的柱子，或者红色的柱子存在、取红色柱子的眼识不存在，这是根本不可能的。

我们以前只不过是没有观察，尤其是各种各样宗派的遍计执所导致，对于名言的真相根本不能了知。大家应该明白，名言的真相即是如此，即使站在中观的观点上，也是如此安立名言的。

如果详细阐述此因远离不成、相违、不定三大过失必定会对理解有所帮助，但在这里只要理解最关键的问题就可以了，一切外境都是不存在的，唯一抉择为心。无垢光尊者在《大圆



满心性休息》、《七宝藏》当中，也再三地抉择了万法唯心这一道理，《释量论》最后一品中对这一问题也有深入细致的说明。

总而言之，“俱缘定因”等建立二取同一实体的一切理论，归根到底的落脚点就是：只要在眼识等任何一个根识前显现，必定与识一味一体，如果不是识，所谓的领受外境也就无法成立。这一点，即使经部宗不高兴也是无可奈何，万法的名言实相即是如此。我们如果抓住了这一要点，那么对中观和唯识的成千上万的理证都将了如指掌，因此大家一定要铭记在心。

唯识宗对于不偏堕于转识[①]各自一方、自明自知的这一识，立名谓习气依处之阿赖耶识。阿赖耶可以分为两种，一种是异熟阿赖耶，一种是习气依处阿赖耶。无垢光尊者在《大圆满心性休息》中还讲到了本性真实义阿赖耶。

此处所讲到的是习气依处阿赖耶，它不偏堕于眼识、鼻识等任何一个识，而是周遍于这些转识。我们在讲《俱舍论》的时候说过，对色法起贪心也好，对色法的无贪也好，所有的习气都会在阿赖耶上留下种子。所谓的阿赖耶在眼识上也有“工作人员”，在鼻识上也有“工作人员”……所有这些“工作人员”全部是一味一体、不可分割的。

因此，麦彭仁波切自宗承许：五根识、意识乃至自证识全部存在一种明清的部分，所有的善业、恶业习气可以在这上面存留，这个部分就叫做阿赖耶，它不会偏堕于任何一个识。

整个大乘共同承许，所谓的阿赖耶具有以下特点：其本体是不善不恶的无记法；无法了知某法的自相，而仅仅是觉知对境的概况；其相续并非常有，而是刹那性产生的；具有触受想

① 随外境而转的他证识，即称为转识。

等五种遍行[1]的从属；不取受外境真正的自相，也即所缘不明显；缘器情广大范围。此处所说的缘器情广大范围，并非像佛陀的智慧完全彻知万法那样，由于阿赖耶是一切习气的来源，这一明清分可以周遍于整个有情世界与器世界，而其他识所处的范围比较狭窄。

很多人对阿赖耶都不太了解，有些人说是如来藏，有些人说是第六意识，这些都是不合理的。大家对第六意识和阿赖耶作一个比较，就可以发现二者其实并不相同。这些关键的问题，在修行的过程中一定要分析清楚。法王如意宝在讲《直指心性》的时候说：现在很多修行人就是沉溺在阿赖耶上面。以前意科喇嘛也说：现在藏地大多数的人好像只是停留在阿赖耶的门槛上，还没有进入到自证当中。当时伏藏大师列绕朗巴说：你应该让这些修行人进入到门里面。

如果对阿赖耶进行分类，则有异熟分与种子分两种。大家只要掌握了不偏堕于转识各自一方之明知识的本体中含有的要领，也就可以轻而易举了解阿赖耶的所有特征。对于上述所说的阿赖耶的七种特征，如果归纳起来，不偏堕任何识的一个明清的识，就是所谓的阿赖耶。

法王如意宝也讲过：眼睛看见色法的部分不是阿赖耶，这就是眼识。而眼识明清的部分可以说是自证，但这只是从现量的角度来讲，是心的本体；阿赖耶则可以种下种子，既不是善也不是恶。比如我的眼睛见到一尊佛像，这是眼识见到的；从内观的角度，对佛像产生信心则是善的自证，其明清的部分即

---

① 《大乘阿毗达摩》认为受、想、思、触、作意为五种遍行法。此五遍行法遍于任何一心，凡是有一个心与心所产生时，这五种遍行法一定会产生。



是阿赖耶，这种善法可以在阿赖耶上种下习气。

如果别出心裁地讲说、思索“阿赖耶的所缘与本体如何如何”，恐怕历经多生累劫苦苦思量，也难以彻底通达其要点。对于这方面的详细道理，大家还可以从《瑜伽师地论》等其他论典中了知。

麦彭仁波切于此处又说：犹如大海般的阿赖耶识具有使波浪般的从属七识生灭的能力或习气。《入中论》当中也是以大海来比喻[1]，说其他七聚识就像大海中的波涛一样，大海可以使波浪产生，波浪最后仍然融入大海。阿赖耶也是如此，依靠它，可以使一切万法产生和隐没。果仁巴则将阿赖耶比喻成黄金一样，七聚识即是黄金做成的各种耳饰、项链等。

① 《入中论》云：犹如因风鼓大海，便有无量波涛生，从一切种阿赖耶，以自功能生唯识。



Chapter 72

有关阿赖耶识的问题，对于我们宁玛巴自宗来讲非常重要。本来中观与密法的见解，或者说藏传佛教和汉传佛教，释迦牟尼佛的所有教法都是圆融无违、没有任何矛盾的，但作为宁玛巴前译派的弟子来说，不论修学显宗还是密宗，都应该受持自宗的观点，按照自己传承上师的教言进行宣说，这一点特别重要。

同样，所谓的阿赖耶，作为修行人来讲一定要有所认识。麦彭仁波切在前面已经讲述了阿赖耶的几种特点，概括而言，对方认为：凡是能产生后面万事万物整个现相的法，全部是住在阿赖耶之上，在它尚未成熟时以种子的形式存在，也就是种子分，比如我对佛像生起信心，信心的种子便在我的阿赖耶上存留，这种善根在这一世或者更长的时间当中会成熟。一旦种子成熟，就会呈现出身体、住处、受用等形形色色的法，比如我对佛像生起信心的种子成熟以后，以此善根或许我会转生为一个天人，当时我的身体、受用等全部都是在阿赖耶上的种子成熟所致。

按照唯识宗的观点，我们现在所看见的喇荣山谷实际就是我们的心，这叫做异熟阿赖耶，也就是已经成熟的阿赖耶；相续中正在造作的各种各样的业，就是种子阿赖耶。大家在思维十种善业和不善业的时候，与唯识宗的观点进行比较，非常有助于理解。



因此，外境虽然并不存在，以经久熏染的习气却可以感受各种各样的显现，就好像梦境之识与串修不净观等之心一样。比如大家现在见到的喇荣山谷，其实是很多众生阿赖耶成熟的一种形象，除了我们的心以外再无其他。正如前面所说，凡是在识前显现的法必定是识，它可不可以显现呢？完全可以显现。就像做梦时会显现山河大地、身体受用一样，而且在梦中进食也可以添饱肚子。或者修持不净观时，见一切显现都是骨架、不净粪的群堆等，这些也会在修行人面前真实显现。

微尘等外境法虽然根本不可能存在，但从现相上可以存在。唯识宗也承认，现在外境中的柱子等属于无情法，但它的实相并非无情法。一般唯识宗承许在名言中应区分实相和现相，在现相中不承许外境为心。全知无垢光尊者在很多论典中发出太过，如果说现相也是心，大山摧毁的时候自己的心也应该摧毁，森林被火焚烧的时候自己的心也应该被焚烧等等。但从名言实相而言，外境的实相应该是自己心的一种幻变，根本没有真实的一种法存在。

像有部宗、经部宗那样根本不承认外境是心，也就无须多费唇舌，但只要承认一切外境是心，就必须承认阿赖耶，否则，外境为心的观点根本无从建立。因为眼识、鼻识等所有转识均是偏堕一方的，比如眼识偏于色法、耳识偏于声音等，除此之外，它们都不能作为住处、身体、受用这一切万事万物的根本，因此，必须承认阿赖耶的存在。如果不承认一切习气的根本——阿赖耶，一切身体、受用、住处等外境各种各样显现的根源也就无从寻觅。

在这些问题上，大家应该深入细致地理解。其他道友不知道学的如何，从现在讲考的很多道友来看，大多数从字面上理



解的还算可以，但真正提出一些问题的时候，在理解上还是有些欠缺，思路还是没有打开。很多人认为没有学过因明的缘故，这也是一个原因，但是我们已经学过像《四百论》、《入中论》等很多论典，如果运用这里面的推理，即使不学因明也是可以的。你们有些人下了课之后就把法本扔到一边，辅导也不参加，有时候背一背颂词，这样根本不够，一定要有一种灵活性，扎扎实实掌握它的内容才是最关键的。

比如说唯识宗最关键的问题是哪些？所谓的阿赖耶在什么时候承认，什么时候不承认？这些我们基本上已经讲清楚了。即使讲不清楚，我在翻译的时候，应该在文字上没有很大出入，藏文中的内容，90％已经用汉文表达出来了。但是一问你们一些关键问题的时候，有些人还是把问题给我扔回来……很多人光是背一个颂词，对内容根本不理解，这样是不行的。因此，希望你们对每天所学的内容，还是应该闭上眼睛思维，然后把自己的思路打开。我有时候看你们在一些非理的世间语言、行为方面聪明得不得了，眼睛一直骨辘骨辘地转，给人感觉一个比一个聪明，觉得那么多聪明的人是从哪里来的？是不是从天界降下来的？可是遇到中观的时候，眼睛一动也不动，就是直视着前面的虚空，安住在大圆满本来清净的境界当中……这样的话，肯定是不行的，希望大家还是从内容上充分理解。

此处讲到，所谓的阿赖耶必然是显现种种境、识、身的根本，所以说，没有能够超越明知之心的事物。如果否认这一点，因果存在的所依也就不可能存在了，这是一个很大的过失。

静命论师总结以上这些观点，通过此处的颂词说：从无始



以来，每个众生心的相续中都存留了各种各样的实执习气，依此虽然可以显现出幻化的柱子、瓶子等各式各样的形象，但领受者与所领受的对境二者不可能截然分开。唯识宗的观点即是如此，众生虽然以无明烦恼现前了山河大地等各种各样的显现，但真正观察就会发现，能取和所取根本不可能成为他体的两种法。

我们现在每个人心里不愉快的时候，其实都是对外境执著而造成的；人与人之间发生冲突，也是为了“我”，这就是凡夫。菩萨为了众生有时候可能也会示现打架、吵架等现象，但凡夫人在身体和语言上发生的很多争斗，归根结底就是为了“我”，对所谓的自我如果没有实执，现在的社会一定会非常平和。所以应该了知：“我”根本不存在，人们只是错误的将幻化自性的“我”执著为实有而已。

正如此处所说，尽管表面上似乎现为对境与有境，其实是由心迷乱或错误而导致的无而显现，就如同幻术、梦境、寻香城、旋火轮、幻化、水月等。以上已经对唯识宗的观点作了比较详细的介绍。

寅二（观察彼理）分二：一、观察彼等之功过；二、遣除过失之部分。

卯一、观察彼等之功过：

彼宗虽善妙，然许此等法，

真性或未察，似喜请慎思！

唯识宗承许一切万法在外境中根本不存在，在名言中应该依靠这种观点来承许，这一点的确是非常好。但是，他们认为胜义中有一种自明自知的依他起识真实存在，这是此宗最大的



过失。对此应该反问他们：你们所许的依他起识，是在胜义中承认，还是世俗中未经观察时似乎存在呢？

颂词中主要以一种反问的方式来说明。唯识宗的这一观点，如果以名言理进行分析是可以成立的，而且，这是遣除外境以及内道有部、经部将能取所取耽著为异体的低劣见解的一种善妙对治，所以说，这种见解的确非常好！总义当中也引用《楞伽经》等确凿可靠的教证，充分说明了这一点。

然而，你们到底是承许识所显现各种各样行相的这些法在真实义中如此，还是单单在未经观察的这一侧面成为似乎令人欢喜的本性呢？对于这一问题，希望你们一定要慎重思考、观察。

唯识宗的观点的确存在非常善妙的一面，但是这种观点的不足之处，大家也一定要分析清楚。这一点，不仅仅在翻开法本的时候，即使没有法本也应该了然于胸。不然，我们把所学习过的法本全部背着到处走的话也很困难。以前的很多高僧大德经常将自己的身体作为一本书函，将自己的前面和后面用两个书夹捆绑起来，以这种方式与其他人辩论，以此说明自己就是一本书，全部都是智慧的宝藏。但现在的很多高僧大德都把目光放在了弘法利生和金钱上，其他普通的僧人则把目光放在了电视、电影上，真正在闻思方面下工夫的不是特别多……

在对唯识宗发出上述反问时，麦彭仁波切对他们的观点作了解释。事实上，唯识宗并非只是从未经观察的名言角度安立这一观点，他们认为：在胜义中那一识的本体也成立。这就是他们观点的不足，以下对这种观点进行遮破。

卯二（遣除过失之部分——破识成实）分二：一、破真相唯识之观点；二、破假相唯识之观点。



辰一（破真相唯识之观点）分三：一、破相识各一之观点；二、破相识等量之观点；三、破异相一识之观点。

巳一（破相识各一之观点）分二：一、宣说相违；二、说明无法断除相违之理。

午一、宣说相违：

设若真实中，识将成多种，

或彼等成一，违故定各自。

按照真相唯识宗的观点来讲，所谓相识各一的观点，不仅在胜义中不成立，即使在名言中也是极其低劣的。

假设从真实义的角度，认为外境与有境的数目等量为一的话，实际是非常不合理的。因为以现量可以见到外境的各式各样，比如花布具有各种颜色，这一点以眼识完全可以现见，所以，外境有很多的缘故，心识也应该变成多种多样。或者，既然你们承认心识一体，外境花布各种各样的颜色也应该成为一体。实际上，一和多完全相违的缘故，所取有多少，能取也应该有多少。

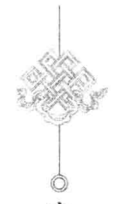
因此，按照上面所说，观察对方所承许的识到底是在名言中还是在胜义中也承认时，如果对方说："即便在真实义中识也存在。"此观点便已成为所破之处。唯识宗在名言中承许万法唯心这一点，即使中观宗也是承认的，然而，不论假相唯识还是真相唯识，只要承认实有的识在胜义中也存在，这一点就必定是需要遮破的。

虽说凡是唯识宗就同样承认心在胜义中成立这一点，但也分承认此等现象是心的真相唯识与否认行相是心的假相唯识两种。《入行论·智慧品》中已经讲过，所谓的真相唯识宗承认

外面的山河大地等全部是自己的心，而假相唯识宗不承认外境是心，他们认为迷乱显现就如同毛发一样存在。

无论真相唯识还是假相唯识，他们在相、识二者多少的问题上，出现了相识各一、相识等量与异相一识三种不同观点，这一点与经部宗十分相似，与之不同的是，经部宗承认能指点出行相的隐蔽分外境单独存在，唯识宗则认为所显现的行相只是假立为对境，不承认心以外还存在一种外境。

在这三类观点当中，首先，“相识各一”的观点即使在名言中也不合理。因为心与相如果是一体，那么，外境行相存在白色、红色、蓝色等各种不同那样，识也应该有取白色、取蓝色等种种不同行相。或者，就如同识被许为一体那样，外境行相也应该成为一体而非多种了。否则，一个是多体、另一个非为多体的二者相违的缘故，相与识必然成为各自分开的异体，如此一来，承认是一显然也就没有任何意义了。



Chapter 73

前面已经讲了，相识各一派的观点，不仅在胜义中不合理，而且在名言中也非常不合理。因为他们认为外境行相是一个，执著此种行相的识也是一个，也就是说，外境行相与自己的心识无别一体。

当然，真相唯识宗和假相唯识宗都承许依他起识在胜义中真实存在，这一点并无不同，但真相唯识宗承认世俗中的现相是心、假相唯识宗则认为这一切行相不是自己的心也不是外境，就像毛发一样在中间存在着，这是他们之间最大的差别。

那么，针对真相唯识宗所许外境行相为心这一观点，所有行相并非独一无二，而是呈现出形形色色、多种多样这一点不可否认，我们可以现量见到花布上存在着白红蓝等各种颜色，对此，即使唯识自宗也无法否认的。然而，他们却认为识真正实有存在，这样一来，识必然要以一体或者多体的方式而实有，除了这两个途径以外再无他法。假设承许识以多体的方式实有存在，那么，多体的基础应该是一，一体的实有不成立的话，所谓的多体也就无法成立。换句话说，只要你承认万法中有任何一法真实存在，就不可能超越“实一”，就如同墙基不存在则墙上的花纹也无法存在一样。

我们在破斥经部宗相识各一这一观点时，不仅要对识的本体进行遮破，而且外境上各种各样的行相也要遮破，所以需要通过分析时间是次第还是同时的差别来破。但在此处，由于唯



识宗承许外境与心识一体，想要遮破他们所许实一之识，只要观察行相能否成立为多体就可以了。由于一个识在第一刹那认识一个行相、第二刹那又认识一个行相……前后刹那所见到的行相必定不同，以此可以说明，执著它的识也不可能相同，因为你宗承许相、识一体无别的缘故。

所谓的实一之识在胜义中如何不存在的道理，在破斥经部宗时，通过蝴蝶的五颜六色、次第缘取文字之心以及旋火轮等比喻，说明所执著的相一体根本不成立，不仅花色布上的各种颜色不成为一体，单单一个白色也可以分上、中、下等很多部分，不可能以一体的方式存在，因此，执著它的识也不能成立为一体。有关这方面在前文已经详细讲述过，此处不再重复。

那么，此处唯识宗与经部宗所许的相识各一到底有什么差别呢？唯识宗虽然承许显现上外境单独存在，但实际上外境就是自己的心，所以在遮破时不必像经部宗那样繁琐，只要承认外境行相不是一体，就完全可以遮破所谓的识为一体的观点。当然，不承认外境的唯识宗认为：通过阿赖耶上的习气成熟便可以显现一切万事万物。实际上，花色的画面上同时存在蓝色、白色、红色等，通过遣余的方式，我们的脑海中虽然显现一个花色的总相，语言中也可以说“花色”，但是真正名言实相中所谓的“一个花色”，是不是再也不可分割的一个法呢？并非如此。所谓的花色由白、红、蓝等多种颜色组成，我们不能说白色就是红色、红色就是蓝色，因此，即使名言中也不能将各种不同颜色承认为一个法。

在因明当中，通过遣余或者分别念的方式，可以将多执著为一，比如花色虽然包括很多颜色，但可以用花色来概括，然而在真正外境的实相上，所谓花色的一体法是否存在呢？花色



中的很多颜色互不错乱而存在，不能称其为一体法。如此一来，假设花色中非为一体的各种颜色与识无二无别，正如前面给唯识宗所发的太过一样，应该如行相那样识也变成多，或者像识那样行相也成为一体。这时对方不得不承认有境的数量与外境行相的数量相同为多，那么，也就与自宗所许能所等量的观点不谋而合。这个问题非常关键，大家一定要认真思维。

唯识宗“相识各一”这一宗派，最主要的观点就是承许所取相的花色相是一个“总花色”，就是他们与相识等量、异相一识的关键差异所在。有关行相为一体的过失，在下文还会予以叙述。总的来说，名言中尚且不成立，就更不必说胜义中了。对此，《自释》中以比喻说，如同在母胎中已死亡，就无需在出生时再次杀死一样，世俗中都不能成立的话，胜义中又怎么会成立呢？根本不能成立。麦彭仁波切在《释量论广释》中说，瓶子在胜义中虽然不成立，但世俗中可以成立；迷乱显现的二月等，在世俗中实际只有一个月亮……其中讲到了胜义和世俗中成不成立的情况，有些法在世俗中也不成立，像常有自在的我、二月等；有些法可以在世俗中成立，如瓶子、柱子等在五根识前可以现量见到，但在胜义中不成立。

此处说，相识各一派的观点，即使名言中也不成立，更何况在胜义中呢？无论唯识还是经部宗，这一观点都不可能成立。

午二（说明无法断除相违之理）分二：一、安立太过；二、说明彼过于承许外境之有相派也同样难免。

申一、安立太过：

以上这一相违的过失，对方永远也无法摆脱，原因是什

么呢？

相若非异体，动与静止等，

以一皆动等，此过难答复。

如果像唯识宗所许的那样，行相非为异体的话，那么，世间上所有的运动和静止等都应该变成一体了，也就不会存在右手动、左手不动的差别了，一体的缘故。因此，只要承许为一体，一者动另一者也需要动，一者不动另一者也不应该动，此种过失对于承许一相以一成实之识认知的宗派来说，的确非常难以答复。

为什么这样说呢？《自释》当中以人的五肢来作比喻，人的头目手足等都会出现运动和静止等情况，一个人如果是一个本体，那么，五肢当中的一个动、一个不动的情况就根本不合理，应该成为一个动全部都动、一个不动全部都不动。再以染色来说，在脸上涂上白色或红色时，手掌和脚掌也应该涂上同样的颜色。或者，人的身上穿着衣服时，脸上也应该被遮蔽起来，会出现这样的过失。

由于对方已经一口咬定“自己的行相互无差异”，现在也就无法开口说：“不是这样，而是有些动、有些静。”因此，想要排除上述所说的过失也就非常困难。

对于行相的花色也是同样，由于世间上的所有名言全部是假立的，因此以假立的“一”来存在也未尝不可，但你们唯识宗承许以真正实有“一”的方式存在，那么，由于无分唯一的缘故，花布上的白色也应该涂有红色、蓝色，红色也应该有白色、蓝色，如果不是如此也就不成为你的对境了。

这种过失必定会落到他们的头上，即使有多少位智者想帮助他也是无可奈何，因为一切事物真正的实相任何人也无法改



变，我们不能说：名言中火不是热性，各式各样、形形色色的外境是一体。这种观点以名言量观察也是根本站不住脚。

此处在遮破对方观点的同时，大家应该对万法无实有的道理生起甚深定解。我们每一个人从无始以来就认为：我是一个、外境是一个、心识是一个……我们的脑海中承许为“一”的东西太多太多了，而且大多数人都认为这是实有的。只有具一定境界的圣者或者对中观闻思比较究竟的人，才知道名言中的一切法其实都是假立存在的。但现在世间上很多学过宗派和未学过宗派的人，根据自己习气的不同，始终认为一切都是实有的，有一个转经轮和一个执著转经轮的识。实际上，从转经轮的名称来讲，可以说为“一”；从分别念的角度也可以说为“一”，但真正观察的话，所谓的“一”究竟在哪里？不要说胜义谛，即使名言谛来观察，也是根本找不到一个真正的“一”存在。因此，大家应该明白：在名言中，所谓实有的“一”根本不成立，而假立的“一”则是可以成立的。

申二、说明彼过于承许外境之有相派也同样难免：

承许外境事，依旧不离相，

一切入一法，无以回遮也。

上述过失，不仅唯识宗无法避免，就连承许外境存在的经部宗也是很难回答。经部宗虽然不承认一切万法是自己的心，但你们说外面有一个隐蔽分的外境，通过它可以指点出行相，此行相与外境就如同印模和印章一样完全相同，因此，经部宗的这种观点也是不离开行相。由于外境形形色色的法全部归于一个行相当中，所谓的行相与心也是无二无别的，如此一来，你们的观点也就无法回避上面所讲的这些过失。

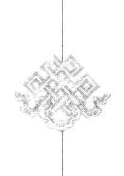


因此，上面所说的这一太过，不只是不承认外境、只承许行相的唯识宗不可避免，就连其他承认外境存在的宗派也无以逃脱，因为他们虽然承许外境除心以外另行存在，但仍旧没有离开唯识所许的与多种行相并存的自性，是有相的，同时也承认所有行相均为一体的缘故，一切外境内部的任何部分也就必须纳入一法之中，对于这一太过，对方根本无有丝毫反驳的余地。

经部宗虽然在承许隐蔽分的外境存在上与唯识稍有差别，但是仅从行相而言，与真相唯识宗实际并无差别，而且，既然你们承许红色柱子的行相与隐蔽分的柱子一模一样，外境为什么不变成行相那样呢？以外境花色内部的白色来说，如果将它的行相用其他染料来涂抹，与之一体的其他红色、蓝色等为什么不涂上颜色呢？能够指点出行相的隐蔽分的“小偷”也应该同样被涂抹上颜色，所以唯识宗说经部宗的隐蔽分外境不合理的原因也在于此。

总而言之，所谓的行相不可能成为实有一体之法，缘取行相的眼识、鼻识等任何识也不可能成为实有之法，了知这一点，在修学中观的过程中是非常重要的一件事。

一般格鲁派在学习中观的时候，首先需要认识所破。宗喀巴大师也说：烦恼障的根本就是实有，因此必须遮破。实际上，凡夫众生对于除了柱子以外的实有并不执著，但是，对于柱子、瓶子本身的执著非常严重。作为凡夫人，听到别人赞叹就会特别高兴、有人挖苦就会很伤心，这是为什么呢？在我们耳边传出来的“你很坏”这种字眼，其实并不是实有的，只是我们将它执著为一种实有的法，由此直接影响到自己的身心健康……



实际上，如果将众多假立的法执著为一体也是合情合理的，但如果在实有一体上现为异体则是绝对不可能成立的，因为只要是实有，多就不可能成为一、一也不可能成为多。所以，大家首先需要通达一切万法都是假立的道理，麦彭仁波切在《释量论大疏》中也说：佛陀说一切万法以假立而有、以假立而存在、以假立而安立。如此宣说的原因也是如此。

因此，辨别实有与假立并对假立名言的合理性深信不移，在这部论从头到尾的所有阶段都是最为关键的一环。不论前世后世还是所见到的外境，在名言中都可以假立存在，虽然观待胜义来说是假立的，但在名言中还是有其真实的一面，这一点应该清楚。

名言当中，除了假立的法以外其他任何法都不可能成立，吃饭是在假立中吃、走路是在假立中走、说话也是在假立中说……为什么佛陀说以缘起而空性、以缘起而假立，其原因就在这里。



Chapter 74

巳二、破相识等量之观点：

倘若承许识，等同相数量，

尔时如微尘，难免此分析。

倘若说：外境行相有白、红、蓝等八种颜色，那么，执著它的识也应该有八种。这种承许不合理。为什么呢？唯识宗认为，所谓实有的识不仅在世俗中存在，胜义中也是存在的。在这种情况下，按照外境数目那样，实有的心识也有如此众多的话，通过观察微尘的方法同样可以对其分析，如此一来，对方这种观点也就很难成立了。

前代的有些唯识宗论师，比如印度对《现观庄严论》作注释的非常了不起的一位大德，以及因明前派以解脱部为主的一些论师们认为：同时可以生起数多同类识。这一点，即使在名言中也是不合理的。在一个人的相续中不可能同时出现同类的很多识，前面在破经部宗时已经分析过，如果承许在一相续中同时生起众多同类识，不仅以理自在法称论师的理证有妨害，而且与释迦牟尼佛宣说的教证也有损害。

麦彭仁波切前面已经再三讲过：应该承许相识等量这一观点，然而，即使生起与行相数目相等的众多识，也不至于成为同类。关于众多同类识不会一并产生的道理，最关键是要辨清分别与无分别的作用，这一点，如同前文中讲述的那样理解即可。

在这个问题上，有些道友在讲考时也提出问题说：从无分



别的角度，外境有多少，有境就有多少，但在分别念的角度，是不是外境有多少心识也有多少呢？实际上，这一点在分别念中是无法安立的。比如柱子的无常、有为法等，如果没有以分别念分别执取，在外境上也就不能去分析，因为自己的心里或语言上可以将很多法结合在一起或者分开，但在外境上根本无法将这些法真正分开。

因此，分别念当中虽然可以将外境分析成很多很多，但在真正外境上有没有这些法成为我们的对境呢？不一定。比如说柱子上的无常、所作等，全部是由分别念来分的，真正外境的自相上根本无法对它起作用。而在无分别前，外境上有多少种法，有境上也会显现如此众多的法。

现在分析的时候，希望金刚道友与金刚道友之间还是应该互相探讨，如果没有提出一些问题，很多思维似乎都停留在语言文字上，心里面根本生不起真正的定解，所以大家在学习方法上应该作一些改进。然后在互相沟通、探讨的过程中，大家也不要特别着急，回答问题的时候，答不上也不需要伤心难过，面红耳赤地与别人争辩。因为我们在辩论问题的时候，如果没有教证、理证，即使声音再大也不会起到很大的作用，通过比较温和、简洁的语言来说明，这是非常有必要的。

按照自宗的不共观点，在假立的名言中，说外境有多少个心识也有这么多十分合情合理。那么，中观应成派和中观自续派在名言中可不可以如此承认呢？中观宗也是完全承认的。

然而，按照唯识宗的观点来说，承认识等同行相的数量那样多的话，他们自己所许的成实之识也就无法得以证明。因为在显现多种多样行相的当时，多体中的一法也具有边、中、方等多种行相，比如外境有八种颜色，八种颜色中的白色也可以



分为上、中、下等很多部分。我们在对微尘作如此观察时，最后所谓的无分微尘根本不可能成立，你宗所许与其一体的执著此行相的心识也是如此，所谓的心识刹那根本不可能成立的。

对此，对方连宣说“这种观察只适用于微尘，根本不涉及我宗所承认的识”的机会也是没有。为什么呢？比如一块花布中的蓝色由很多微尘组成，再对其中的某一微尘从东南西北等不同部分观察，已经成了有分微尘，所谓的无分微尘到最后也无有立足之地，全部变成空性了。对于缘取无分微尘的眼识也可以如是分析，首先是缘取蓝色行相的识，这样的话也可以分为很多部分，其中的一部分也可以不断地分析下去，对微尘进行观察的方法完全可以运用在你宗所许的识之上。

当然，《量理宝藏论》中说：通过六种微尘的方法进行观察，所谓的微尘不能成立，而心识刹那则是用最短的一个时间来限制的，现在与过去不能混淆在一起。但这只不过是暂时的一种说法，真正从唯识宗的观点来讲，心识也是根本不成立的，因为通过分析外境不成立的方法，完全可以说明执著外境的识不成立。

麦彭仁波切的《中观庄严论释》比较难懂，大家第一次看的时候不一定懂，但是经常看、经常思维的话，对于里面的很多窍诀都会自然而然通达。尤其有些道友连基本的前行也没听过，直接就学习中观应成派观点的话，就好像没有读小学却直接上大学一样，始终都是迷迷糊糊的，不过只要认真思维，第二次、第三次不断学习的话，应该没有很大困难。

那么，自宗会不会出现上述过失呢？不会出现这些过失。自宗承许外境有多少，心识也有多少，这些全部可以假立存在。从分别念假立的角度，外境是“一”也可以，心识是



“一”也可以，但是没有从无分别角度分析的话，所谓的无分微尘根本无法以眼识见到的缘故，与外境不一定相符。

以瓶子为例，一个瓶子也有上、中、下等许多部分，每一部分中也存在诸多微尘，而所谓的微尘根本不存在任何“实一”。人们在取舍任何事物的时候，首先要了解它的自相和总相，然后将二者混为一体来取舍，我们可以了知火是不能以身体接触的，提水等行为也是可以进行的。但是从未学过因明遣余的人，对于分别识和无分别识根本分不清楚，分别识和无分别识的对境也分不清楚，所以说，因明最根本的眼目就是遣余，有关这方面，在《量理宝藏论》第四品中讲得非常清楚。

下面继续分析唯识宗所许的实有心识，比如所取花色之众多行相中单一的蓝色，它可以分上、中、下等很多部分，其中间部分那一行相指向无间隔环绕各个方向的面是不是一个？如果许为一，则现为东南西北各个方向的所有行相都应成为一体；如果说每一面分开存在，中间这一行相自性的识也应成为多体。如此一来，唯一识的实有本体根本不可能成立，唯识宗的观点随之遮破。

拿一粒青稞为例，当青稞被磨成细粉之后，这些细粉在青稞中是本来就存在的，但在未研磨之前，看上去就是一粒完整的青稞，因此，我们只是将众多微尘组成的粗法误认为“一”而已。

同样，取蓝色的识实际也是由众多识组成。从总的方面来讲，可以说为一个同类识，实际其中包括上、下、东、西等许多不同类识，只是将由此众多识组成的蓝色识误认为“一”，不可能成为实有。

对于蓝色等无间而显现本身，只是有些宗派执著它是极微



尘的本性、有些宗派则认为是识的本体，除此之外，具有方向显现并且各自方向为一体这一点，谁也不可能承认。谁也不能说：外境蓝色可以分，而取蓝色行相的识不能分。这个问题十分关键，大家一定要认真分析。

不论对境还是有境，同类还是不同类，对无间显现的一切行相观察之后，都无法回避这一过患，因此，这一观察对经部宗与唯识宗来说同样适用。

巳三（破异相一识之观点）分二：一、安立破斥之立宗；二、建立彼之合理性。

午一、安立破斥之立宗：

若异相为一，岂非裸体派？

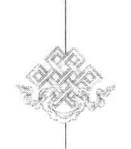
种种非一性，犹如异宝等。

如果承许各种不同行相的外境全部显现为一个心识的本体，你等又与裸体派有什么差别呢？我们可以现量见到世间万事万物呈现出种种不同的行相，就像玛瑙、珊瑚等各种不同宝珠并非一体那样，外境中各种各样的显现根本不可能成为一个识的本体。

对方以猫眼珠为例，认为以独一无二的识来取各种各样行相的本体。这种观点不合理，各种异样的行相都成为唯一识的自性的话，那与承许“万法是一、无有衣裳而身着虚空之衣”的裸体派有何差别呢？

我们明明见到花布中存在各种各样的颜色行相，此种种法并非实有唯一的自性，犹如金银、珊瑚、青金石等奇珍异宝以及存在于各种心相续中之识的自性，见到如是对境的有境识应该多种多样。

在将种种行相执为一体这一点上，裸体派与唯识宗是完全



相同的。密行派虽然也声称万法均是识的自性，但他们不承许每个众生相续中存在不同的识，而是认为此识周遍于一切众生相续，它是唯一、恒常的自性。唯识宗则承许为八识聚，此八识在众生迥然有别的相续中各自具有，并且是刹那性的。这是唯识宗与密行外道之间的不同点，因此，上述破斥是针对这两派共同而宣说的。

下面通过因明推理来作分析。所谓的推理可以分五相、三相、二相几种，其中三相推理即宗法、因和比喻，此处未将因单独宣说，因此所运用的是二相推理。

现为形形色色的任何法（有法），决定不是真实一体（立宗），如同各式各样的珍宝等（比喻），所谓的识同样也是各种各样的。

《量理宝藏论》中讲到了四种相违自性可得因：自性相违自性可得、因相违自性可得、果相违自性可得和能遍相违自性可得。这里所运用的因是自性对立可得因，比如燃烧旺盛火焰的处所就不会有寒触，由于二者自性相违，一者存在时另一者必定不存在。也就是说，以与“唯一”之自性相违的“种种”可得作为因，是“多”就不是“一”，是“一”也肯定不是“多”。由于外境属于无情法、心识属于有情法，此二者如同光明和黑暗一样应该是相违的。

对于此处所运用的珍宝这一比喻，莲花戒论师说：它是针对裸体派来讲的，对唯识宗来说不能成立，因为珍宝是无情法，不能将之作为种种心相续之识的比喻。麦彭仁波切则认为：从究竟实相的角度来讲的确如此，但从现相的角度而言，唯识宗并不承认外境是自己的心，如同外境多种多样，自己的心也应现为多种，所以运用这一比喻没有丝毫不合理之处。



Chapter 75

前面已经讲到了，唯识宗异相一识派的观点不合理，因为外境具有各种各样的形象，心识却是一个本体，这种观点与裸体外道没有差别。颂词中引用珍宝的比喻对此观点作了破斥，麦彭仁波切也认为：各种珍宝并非互为一体，因此执著它的心识也不是一体。从名言来讲，正如前文所说，承许相识等量是相当合理的。

午二、建立彼之合理性：

各种若一性，现为异本体，

遮障未障等，岂成此差别？

外面各种各样行相的自性如果成为一体，又怎么会在识前现量见到不同本体？比如身体这一个本体上，有衣服遮障和未遮障的部分，有能显现和不能显现的部分，怎么会有如此众多的差别呢？

所谓“一体的自性”，是从能取识的角度来讲的。我们面前的种种显现存在着截然不同的差别，从对境来讲，有白色、红色、蓝色、绿色等；执著它的有境也有执白色、执蓝色、执绿色等各种不同的有境。各种外境所取的行相如果是一个能取识的行相，又怎么会显现各式各样、千差万别的现象呢？

前文在遮破外道和内道实有的观点时，麦彭仁波切已经运用很多文字作了阐述，所谓实有的法根本不可能成立，并且以



"万法若有一成实，诸所知成永不现，万法无一成实故，无边所知了分明"这一偈颂作了总结。大家如果明白了这个道理，整个《中观庄严论释》的很多教言都会轻而易举通达。否则，很多人也许会认为本论所讲的教言是不是重复？对于此处所讲的，一者遮障另一者不遮障、一个法产生另一个法毁灭等，世间中为什么会有这些不同现象的怀疑也就始终不能断除。所以说，大家对于麦彭仁波切这一偈颂的意义一定要搞懂、弄通，这样一来，其他任何问题都不会很困难。

从有境角度，就像猫眼珠具有很多行相一样，这些行相如果是一体，为什么会在眼识中出现白色、红色等不同的行相呢？不应该出现。

名言当中，未受到任何损伤也未患有眼翳的无害根识前，众多异体的行相不可能现为一个本体，因为外境如何显现，有境也应该如是显现。当然，有些老年人或者眼睛不好的人，外境中明明只有一个人，可能会迷迷糊糊地看成两个人……但是根未损害的情况下，外境怎样存在，有境也应该怎样存在，这是境和有境之间现量不错乱的一种关系。

如同各种不同的珍宝互不混杂一样，取珊瑚的眼识和取松石的眼识应该是分开的，如果说取松石的眼识也是取珊瑚的眼识，即使在名言中也会出现错乱的过失。

所以，名言中无损害根得到的现量是正确的，依靠它所比量出来的结论也是正确的，比如"山上有火，有烟之故"，因为现量见到山上冒出了浓烟，由于火与烟之间存在一种因果关系，便可比量推出山上有火。所以，对于比较隐蔽的一种法，通过现量也可以推理出来，如果现量在名言中也不成立，那么，其他隐蔽的法或者所谓的推测也就成为子虚乌有了。



因为只有有部宗认为心与外境分开存在，而经部宗和唯识宗都承认行相是心的一种本体和幻化，所以此处的行相主要是从心上来讲的。这样的行相在心上如果是一个本体，就会出现“一者通达全部通达、一法产生万法皆生”的过失。

当然，从分别念的角度称为一体，在佛教中也是承认的。比如，眼识、耳识、鼻识全部是识的一个本体，这一点从分别念的角度完全可以成立。但从现量或者事物自相的角度来讲，眼识肯定不是鼻识，否则鼻子也应该见到色法。从分别念的角度，可以说见到了花色这种行相，或者将白色的上、中、下等所有部分统称为见到了一种白色行相。不过，此处正在讲无分别，也就是从自相角度而言，因此不能说为一体，否则就会出现一者通达全部通达的过失。

这以上已经遮破了真相唯识宗的观点。正如麦彭仁波切所说，在名言中承许相识等量是非常合理的一种观点，其他两种观点，在胜义和名言中都是需要遮破的，这一点大家一定要掌握。

辰二（破假相唯识之观点）分二：一、宣说对方观点；二、破彼观点。

巳一、宣说对方观点：

若识本性中，无彼此等相，

真实中无相，识前错显现。

假相唯识宗与真相唯识宗存在一定的差别，从胜义角度来讲，假相唯识宗的见解要高一点，因为他们任何法都不承认，与空性观点比较接近，但从名言来讲，假相唯识宗的观点在名言中很难安立，而真相唯识宗在名言中承许万法唯心，依此安



立名言相当方便。经部宗虽然也承认一种行相，但他们认为存在一种隐蔽分的外境，这也是很难成立的。所以说，从名言角度衡量时，真相唯识宗的观点比较合理。

那么，假相唯识宗如何承许呢？在所取外境不存在这一点上，假相唯识与真相唯识无有差别，而前者承许行相不是心、后者则认为行相是心，这是他们之间最关键的差别。

颂词中说，外面的瓶子、柱子等法在识前不存在，一切法只不过是识前的一种错乱显现而已。这就是假相唯识宗的观点。

这一宗派认为，在识的本相或本性之中并不存在瓶子、柱子等行相，所谓识的本体就像透明水晶球一样，其本身不会存在任何行相。既然如此，我们可以提出这样一个问题：各种各样的行相难道不是在心中显现吗？

假相唯识宗对此回答说：各种各样的行相尽管在识前显现，但在真实义中只是于无相识前迷乱或错误而显现，如同空中的毛发一样。空中的毛发并不是识的行相，只是依靠某种错乱的因显现而已，因此不能说它是识，为什么呢？他们认为，错乱的显现如果是自己的心，心也就变成了一种错乱的行相，这样肯定不合理，因此他们不敢承认错乱显现是自己的心。但错乱的显现除自心以外也不能承认，为什么呢？如果承认错乱的显现于心外存在，便会超出唯识宗的范围，因为唯识宗最主要的特点就是不承认外境无情法。在这种情况下，假相唯识认为：一切错乱的显现不是自己的心，也不是真正无情法的外境，只是如同空中毛发一样突然显现而已。比如通过念诵密咒等因缘聚合，土石木块等会显现为大象、骏马一样，实际上，这只是一种错乱的显现，它既不是自己的心也不是外境。



这一宗派认为：外面的行相都是错乱、虚幻的，它不是自己的心，就像毛发一样，因此不会出现如真相唯识所承许的行相与心识的数目相等、不相等的观察。正因为所有行相并非实有，就像毛发一样是虚假的，所以行相与心一体多体或者外境行相有多少个数目等说法也就毫无意义。比如梦中的人不论如何显现，我们都没必要去计算有多少个人，同样，外境行相就如同毛发一样是错乱的、假的，因此多和一、等量与非等量等数目也就没有任何必要，如自己的心识数目那样所谓行相的数目也就不存在任何意义。所以，不会有出现对真相唯识宗所说的一切过失，而承认明知之识成实也是完全可以的。

大家首先必须了解对方宗派的观点，然后再进行观察破斥，这一点非常重要。

巳二（破彼观点）分三：一、略说遮破；二、广说彼义；三、破遣过之答复。

午一、略说遮破：

设若相无有，岂明受彼等。

与其事异体，如是识非有。

假相唯识宗承许外境的相就像毛发般根本不可能存在，但是，我们明明可以感受外界的一切事物，眼睛能见到色法、身体可以接触柱子瓶子等，那么，这些现量感受的法为什么会存在呢？从山上放牦牛的孩童到大班智达之间，都可以现量无欺感受形形色色的外境，这一点难道也不合理吗？

对于原本不存在的任何法，绝对不存在领受它们的可能性。胜义中一切法虽然不存在，但在名言中感受是合情合理、无有丝毫损害的。然而，对方所承许的这种相不存在的道理，



不要说胜义当中，就连名言中也不合理。

前面说依假相唯识宗的观点难以安立名言的原因是什么呢？在名言中，瓶子等色法不存在，而且瓶子等连行相也不存在的话，名言中所有的见闻觉知全部都会断绝，会出现这个过失。

此处也讲到，原本不存在的任何法，也就不会有领受它们的可能性，就像被兔角所戳的所触、空中鲜花的芳香、石女儿的美色一样，如果可以领受，则必定会成为一种错乱的感受。因此，我们可以问一问假相唯识宗的论师们：在名言中，你们既不承认柱子的行相，也不像有部宗那样承许真正色法的柱子，那么，眼睛为什么能够看见柱子呢？所以说，除自己的眼识外根本不承认行相的话，还是存在很大的过失。

从胜义的角度，这一宗派的观点的确非常接近空性，按次第来讲，应该排在中观自续派的后面。但在安立名言的时候，此宗观点的确非常难以安立。

假相唯识宗的论师说，眼前的这一行相不显现绝对不合理，因此并不是说行相在心目中根本不存在。也就是说，行相虽然不存在，但是，仅从亲身感受其存在的角度而言也合情合理，就如同毛发本来无有却浮现在识面前一样。

这一宗派的观点还是存在一定的矛盾，因为他们有时候认为除识以外有一种错乱的行相，有时候又说如经部宗、真相唯识宗所承认的一种心识本体的行相根本不存在。

实际上，对方观点只是未经观察的一种说法而已，只要承认一种行相，就必定在识前显现，除此以外，在其他地方根本不可能显现。

大家在学习唯识宗观点的时候，一定要生起很好的一种定



解，否则，我们始终固执地认为“柱子在那边实有存在，心在这边可以缘取它”，我们从无始以来就在相续中存在未与修行结合起来的这种习气。实际上，不论从理论上还是生活当中，不要说唯识宗，就连经部宗都认为所显现的并不是外境，只是一种行相，也就是我们的识，这一点非常关键，大家一定要记住。

既然如此，眼睛见到柱子的行相，那么，用手抓柱子的时候，抓到的是行相还是经部宗所承认的隐蔽分外境呢？按照经部宗的观点，手所抓的就是行相，也就是自己的心抓住自己的心。

有些人认为：这种说法肯定不对。我身体的触觉是能取，然后柱子上的触觉是所取，二者明明是分开存在的。

实际上，这就是错乱分别所导致的。按照唯识宗的观点，能取的触觉与所取的所触只是阿赖耶习气成熟了而已，不能别别分开。麦彭仁波切在有些论典中也说：所谓的识和相也好，能取所取也好，其实都是心的本体，二者是一本体异反体，从反体角度来讲，外境的所取部分叫做行相；能取的有境部分叫做识，二者实际都是心的一个本体。

因此，按照唯识宗的观点，虽然以错乱的习气可以见到外面有一种无情法的柱子，但这只是名言的一种现相，就像黄色的海螺一样，海螺真正的实相是白色，而外境真正的实相是自己的心，心以外根本不可能存在一个柱子，大家对这个问题一定要深信不疑。如果这一点没有通达，想要通达大圆满和大中观的见解肯定是相当困难的。

现在有很多人认为自己已经证悟了，但是你对唯识宗的观点真正通达了没有？如果你在这边已经证悟了，柱子却在那边



笑呵呵看着你的话，这样的“证悟”也不知道究竟是一种什么东西?! 因此，大家在修行之前，还是应该学习理论，这样才能清楚区分真和不真、迷和悟之间的差别。

假相唯识的观点是不合理的。我们见到红色时，红色的所取是一种识，取红色的眼识也是一种识，此二者是一个本体，只是反体不同而已，一个是从外境的角度来说，一个是从有境的角度来说。所谓的外境实际上并不存在，只不过是众生的迷乱习气显现为外境。比如金子和金子做成的耳环，金子是总的本体，耳环则是分别的一种本体，同样，眼识和眼识所取的行相境也是如此。明白这个道理，在修持大圆满认识觉性方面特别重要。

识与相这两者虽然同样是心，但从观待的角度而言，却可以安立为能取之识与所取之相两种名言。此二者只是相互观待而以心作了区分，其实是一个本体，因此，并不存在贤劣、真假、有无等任何差别。但有些人认为：心应该存在，外境是不好的、应该舍弃的。这种想法是不对的，比如取红色的有境识与红色的所取行相，外境实际就是识前显现的一种行相，这样的行相与你的识无二无别，除此以外，真正的外境根本不可能存在。这一点，不要说大圆满，按照唯识宗的观点也不可能不承认。

识与相中的一者不存在时，另一者必然也不存在，它们是不可分割的一种关系。而假相唯识却说“识像水晶球一样在里面存在、行相如毛发一样根本不存在”，这就是此宗最大的错误。

当然，假相唯识如此承许也是有原因的，因为作为唯识的共同观点，不可能承认除识之外存在一个他体的实法，否则便



会超出唯识的界限。但是，假相唯识认为迷乱显现是识的本体不太合理，于是说“相不存在”，因为他们觉得：如果未说明相不存在这一点，就会出现相有别于识而他体存在的过失，这显然不应理；而承认相与识一体存在，那就与真相唯识宗无有差别了。

正是由于上述顾虑，他们才主张相不存在，或者相不是识的自性，或者说相虚妄、识真实。

既然你们说白色、红色、痛苦、快乐等相不存在，那么你宗所承许的孤立无助、独一无二、如水晶球般存在的自明自知的识，怎么可能明确地感受千差万别的行相呢？就如同不朝向任何方向的透明水晶球放在黑屋子里一样，所谓的识根本显不出色声香味触五境的任何相，名言的一切法也就全部断绝了。

对于这一太过，对方根本无法回答。假设你说在胜义中自明自知的心识存在也是可以的，但在名言中，如同水晶球那样的心识上也无有任何行相的话，你就不得不承认：眼识无法见到大腹的瓶子、红色的柱子，耳识无法听到动听不动听的任何声音。因此，相如果不存在，识缘什么生起具有对境特性的法呢？这一点请你们认真思维之后再作回答。



Chapter 76

前面已经讲了，按照假相唯识宗的观点，外境行相根本不存在的话，你们这种独一无二、像水晶球般的识怎么能感受外境千差万别的种种行相呢？面对这一强有力的疑问，对方根本无法回答。下面再用比喻来宣说这个问题。

经部宗认为隐蔽分的外境虽然不显现，但是有一种与自己的心识无二无别的行相存在，如此承许也是合理的。按照真相唯识宗的观点，看见虚空中的毛发时，毛发本身的确不存在，这一点不管哪一个宗派都是承认的，即使不存在，所显现的毛发相实际与识本身无二无别，这也合情合理。

《量理宝藏论·第一观境品》中也讲到：所谓的毛发只不过是自己识的一种迷乱显现而已。因明当中明确指出，所有外境可以在总相和自相二者中含摄。当时对方说：空中显现的毛发无有自性的缘故，不能摄于自相当中；眼识无法见到总相，但毛发在识前可以见到的缘故，也不能摄于总相当中。萨迦班智达对此回答说："发等相即识本身，浮现毛发实不成。"毛发等显现其实就是自己的心，除自己的心以外再无其他。所以，从现分的角度来讲，可以包括在心的自相当中。

按照真相唯识宗的观点，毛发自己有一种相，这种行相不论是错乱的还是真实的，实际上都与识无二无别。因此，虽然毛发与石女儿一样并不存在，但有眼翳者可以亲自感受空中出现的各种毛发相，这一点在名言中没有丝毫矛盾之处。可是，



像假相唯识宗所许的“现为毛发的行相也不存在”的话，能取毛发这种外境的感受也不应该存在了。为什么呢？你们不承认行相，如果连相都不存在，又有什么道理能够感受外境呢？根本无法感受。因为不管是任何一个法，通过眼识、鼻识、耳识等任一识都会产生一种受觉，如果没有受觉，说明并未取受此外境。所以，按照你们的观点，见到毛发这一名言永远都不应该承认，所谓的见闻觉知也将全部断灭。

在此处，说“毛发无有相”与“毛发从未显现”是一模一样的，这样一来，千差万别万事万物的外境也就成了从未显现过，你们所谓的心识，就像水晶球放在黑箱子中一样，以不现任何外境的方式保存着，除了识以外，整个外境根本不可能有任何显现，应该如此承认。

反过来说，如果没有任何显现，耳识没有听过悦耳不悦耳的声音、眼识未见到悦意不悦意的色法，那么，你说没有任何相也未尝不可。但是，只要有一个行相显现，这一相就不会离开识，说“它不是识”也就根本无法立足。如果你说行相的确存在，但此行相并非在识前显现，如此一来，说见到这样的行相，也就与评论石女儿的颜色是否艳丽一样没有任何意义了。

不论因明还是中观，只要在识前没有显现，这个法就根本不存在。尤其从唯识观点而言，凡是显现的法，必定是在识前显现，这就是总的规律和法则。

所以麦彭仁波切说：你们假相唯识宗“这般明明感受者是假的，而没有领受的法是真的”的说法究竟有什么好处可言呢？以前宁玛巴的有些论师也评论格鲁派的个别观点：名言中应该承认的阿赖耶、自证，和胜义中远离一切戏论的空性根本不承认；而不应该承认的灭法实有、柱子以外存在的实法却全



部承认。麦彭仁波切在这里也是这样讲的：眼识见到色法、耳识听到声音等感受外境的法，从愚者牧童到智者班智达之间是可以共同成立的一种见闻觉知，你们却认为行相并不存在，从而否定了所见所闻的一切事物；然而根本不可能存在、如水晶球般实有的自明自知心识却承许为存在。你们承许这种观点究竟有什么好处？希望你们仔细想一想，然后尽早舍弃这种观点为好。

总而言之，所谓的“相不存在、识真正实有”的观点实在无有任何立足之处。识与相仅仅是从观待而言安立为异体，并不是自相分开的异体。识在取外境的过程中有一种不同的明觉，这就是相。比如我今天感觉很快乐，所谓的“乐”实际包括在七法界的受蕴当中，也可以说，此时我的识成为一种乐的行相。从反体来讲，乐属于外境，六种识中的意识可以领受这一外境，这时的识也就是乐。

从未感受过外境的自明自知、如水晶球一样实有存在的识，是根本不可能存在的。不管是行相不存在，还是行相与识分开存在，经部宗以上都不会承认这种观点，因为行相与识无二无别这一点，是大家共同承许的。

所以，通过“无有相”与“任何相也不显现”相同这一点，我们应该进一步深入细致地分析此唯识宗的不共之处，这一点很重要。

按照真正唯识宗的观点，以俱缘定因或者明知因进行推理的时候，任何一个法，在识前显现就是存在的；在识前没有显现时，这个法就不存在。这样一来，我们看见一个人的前面部分，背后却看不见，那背后是不是不存在呢？按照唯识宗的观点应该承认为不存在。那么，我看见身体的外面，里面的肠



子、心脏等全部看不见，是不是这些都不存在呢？按照唯识宗的观点可以说不存在。

有人会提出疑问：这样不合理吧！如此一来，我不是见到了一个没有内脏，或者只有前面没有背后的人呢？

用梦的比喻来说明，人在做梦时见到的这个人有没有内脏呢？实际上没有内脏。一个人，我们见到他的前面，这时可以说后背是不存在的；当他转过身去，可以见到后背是存在的。所以，见到一个人的时候，除了面部、皮肤以外，里面的骨头、脑髓、心脏等没有看见的缘故，可以说不存在。

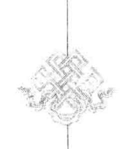
有人还会提出疑问：不可能不存在吧，因为用刀子捅他的时候，他的身体里面可以流出血。如果这个人除了我表面上看见的以外根本不存在的话，为什么捅他的时候会有血流出来呢？

继续用梦的比喻来说明，比如在梦中见到一个人，这个人原本并没有血，也不会有受伤的情况，但在梦中打架的时候，用刀子戳他一刀，在梦中也会流血。同样，现在可以见到的法是存在的，看不见的根本不可能存在。

有人紧接着问：那这种观点是不是与顺世外道无有差别呢？

回答是：并不相同。顺世外道认为人不存在前世后世，但唯识宗承许：阿赖耶上有一种习气，在未来习气成熟时可以现前来世。

当然，唯识宗的观点可以分现相和实相，从现相角度来讲，唯识宗也承认外面的柱子属于无情法；但从名言实相来讲，一切万法都是心的显现。真正通达唯识宗观点的话，可以说未见到的背后不存在，这一点没有什么不敢说的。你如果认



为：可以见到的面部是心的显现，这一行相与我的心无二无别，除此之外还有一个具有内脏的人实实在在存在。这样的话，你的见解与经部宗的见解无有二致，因为经部宗认为，除了行相以外，在后面还有一个隐藏的外境。

《大圆满心性休息大车疏》中也说：一切万法是心的话，那土石木块等是不是都变成我的心了？或者行相是心，万法还是真正实有存在的呢？这些说法，实际都没有通达唯识宗的观点，或者说未对唯识宗的观点生起定解。

正因为相续中的实执过于浓厚，如果说见到的前面存在、未见到的背后不存在，或者我坐在经堂的时候我的房子不存在，这种说法很多人都无法接受。还有些人说：我对面的众生存在，我也存在，那么，以万法唯心的观点，对面那个人的心是不是我的心的幻化呢？《定量论》和《释量论》中都讲到：众生的心是各自分开的。除了具有他心通的人以外，他的心不是我的对境，因为他的心在我面前并未显现。因此，按照唯识宗的观点，众生的相续是互为异体的，这一点可以承认。但是，一切外境的无情法全部是自己心的一种妙用显现，当我成佛时，我面前一切不清净的显现全部隐没，其他众生面前仍然存在各种各样的显现，就如同一个人已经醒来，另一个未醒的人仍然沉浸在他的梦境当中一样。

大家学习了唯识宗的观点之后，希望不要仅仅停留在理论上，应该理论与实际相结合。上师如意宝在1991年给修行班专门讲过《梦与醒的辩论》，白天的一切显现与晚上的梦境无有差别，如果能够将白天的任何显现都了知为梦境，说明对唯识宗的观点基本上通达了。

不然，大圆满当中也是讲一切万法唯心造，口头上虽然说



万法唯心，但从理论上或者实际修持过程中，万法都不是唯心——摸柱子的时候，这种触觉肯定不是心。有这种想法的人，就说明还没有通达唯识宗。实际上，做梦的时候也会产生真实的触觉，而且燃烧的柱子在梦中也会烫伤我们的手。所以说，有触觉也不代表外境真实存在，以此来推测的时候，最后可以了知，白天的所见所闻与梦境完全没有差别。

在此处，名言中不存在的法名言中当然不会显现，应该以这种推理进行分析。如果说胜义中一切法不存在的缘故，名言中也是一切都不存在，这样一来，中观派对你发出的太过也就很难超越，最终必将背弃远离一切戏论的中观道。因为从中观角度来讲，胜义中一切五根、五境都是不存在的，如果以此来说明名言中也不存在，那么中观派也与假相唯识宗一模一样了。因此，大家应该了知，前面对假相唯识宗所发的太过，全部是从名言角度出发的。

由于真相唯识宗在名言中承认自相，因此安立名言非常方便，而且此宗论典也具有极大的深度，这一点，麦彭仁波切的《中观庄严论释》、《释量论广释》以及格鲁派克珠杰在《因明七论总说》中都是如此宣讲的。而假相唯识宗认为外境也不是心，从这一点来看，可以说对外境断除了一种耽执，所以稍微接近无实有的实空胜义谛，可以在唯识与中观之间起到纽带的作用。从层次上讲，假相唯识应当位居于真相唯识之上，但在名言中不方便安立的缘故，在名言中唯一按照真相唯识的观点承认即可。

如果掌握了这一关键性的要点，对于下面所进行的一切破斥，依靠这样的方式便可以轻而易举地理解。

午二（广说彼义）分二：一、无相观点不合理；



二、宣说单单能取相不合理。

甲曹杰的《中观庄严论笔录》[①] 当中，主要从八个方面遮破假相唯识宗。此处麦彭仁波切从“无相观点不合理”和“单单能取相不合理”两个方面进行了宣说。《自释》和《难释》当中都没有分这样的科判。

对于《中观庄严论难释》，宗喀巴大师认为是莲花戒论师智慧还未成熟时造的。但不管智慧成不成熟，只要是高僧大德的教言，我们都应该乐于接受。

未一（无相观点不合理）分三：一、观察认知对境不合理；二、观察相属不合理；三、观察因不合理。

申一（观察认知对境不合理）分二：一、总说；二、别说。

酉一、总说：

如是何无实，彼知彼非有，

如苦为乐等，诸白亦非白。

你所谓的任何一个对境如果无有相，那么，就不可能有彼识了知彼境的过程和机会。就如同苦了知为乐和乐了知为苦的情况根本不会存在一样，同样，白色的外境了知为非白的黑色的情况也是不存在的。名言中的很多法不能混淆在一起，乐就是乐、苦就是苦、白就是白、黑就是黑，应该如此区分。

按照假相唯识宗的观点，某一实法的外境行相不存在的话，那么，不借助任何外力，仅仅依靠有境之识自己的力量，根本无法了知对境这一行相。比如，在名言中，苦就是苦，乐

① 甲曹杰在宗喀巴大师面前听受《中观庄严论》时所作的记录。

就是乐，永远不会出现将痛苦了知为安乐、安乐视为痛苦的情况；或者，对于对境的一切白色也不可能视为黑色，名言中的境与有境不会错乱。所以，所谓的行相如果不存在，任何一种感受也就不可能成立。



酉二（别说）分二：一、真正认知不合理；二、甚至假立认知也不合理。

戊一、真正认知不合理：

于此行相者，真知不应理，

离识本性故，如空中花等。

如果不承认一种行相，对于苦、乐、白、黑等行相的真正认知也就根本不可能合理。为什么呢？你们所谓的行相根本不存在，已经远离了识的自性，就如同空中的鲜花一样，任何人都不会有所领受。

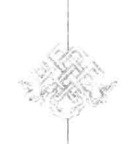
识认知对境，有真正认知和假立认知两种方式。

所谓的真正认知，就是指超离无情法自性的明知本性之识，生起某一对境的行相。也就是说，眼识见到柱子时，真正无情法的柱子并不存在，识只是现为外境柱子的行相，按照真相唯识宗的观点，这叫做真正的认知，因为除了行相以外，外境根本是不存在的。

有些人问：有部宗所承许的亲自见到外境合不合理？

不合理。学习过《俱舍论》的人都知道，有部宗承许：并不是以识了知外境，而是以根来了知的。也就是说，通过无情法了知无情法，如同柱子了知瓶子、瓶子了知柱子一样，这种观点是根本不能承许的。

按照承认外境存在的经部观点来讲，他们可以相似地领受



外境，比如，对外境瓶子虽然不能亲自证知，但是借助外境的力量可以生起与之相同的行相，并安立识相似认知对境之名言，也叫做假立认知。

按照假相唯识宗的观点，你们不承认行相的缘故，所谓真正的认知外境不可能成立；像经部宗那样假立的认知外境也不可能成立。因此，在这个世界上，你宗根本没有可以认知外境的机会。

你们所谓的亲自现量感受蓝、黄等行相不合理，因为真正的认知必须以“与识之自性一体”的方式了知，否则就不能称为真正的认知，但是你们宗派认为相不是识的缘故，已经离开了识的本性，因此，所谓的亲身感受怎么能合理呢？就好像空中的鲜花与石女儿的美色根本不可能现量领略一样。



Chapter 77

按照中观派的理论进行分析时，假相唯识宗的观点在名言中非常不合理，前面已经讲了真正认知对境不合理，下面讲假立认知对境也不合理的道理。

戊二、甚至假立认知也不合理：

无无能力故，假立亦非理，

如马角无有，非能生现识。

经部宗虽然不能直接感受外境，但以隐蔽分的外境可以指点出它的行相，以识假立地认知对境也是合理的。你们却承许无有行相，这样一来，也就不存在产生识的能力，因此，所谓的假立认知对境也不合理。就好像马的头上根本没有角，也就不会产生见到马角的眼识一样。

任何一个法如果存在，即使如经部宗所承认的，没有亲自领受对境也是可以的，因为其本身虽然未出现，但是依靠隐蔽分外境指点出的行相，识通过假立认知的方式现见对境，这种说法也是十分合理。

可是按照假相唯识宗的观点，原本不存在的一种行相，实际与石女儿无有差别，也就不可能具有产生本性之识的能力，所以，甚至仅从假立而言，所谓的“见到黑色或白色”也不合理。为什么呢？按照真相唯识宗的观点，行相与自识无二无别，识可以显现所取相，这一点非常合理。或者从经部宗的观



点来讲，虽然没有真正显现外境，但是可以见到它所指点出的行相，此行相与识无二无别。然而，你们假相唯识宗却认为外境的微尘以及行相都不存在，既然如此，现在现量所见的这些法究竟是怎么来的呢？马的头上从来就没有角，也就根本不可能产生见到马角的识，或者去评论"马角是白色、红色……"。

在《中观庄严论》的颂词中已经明确提到了马角根本不可能存在，与兔角的比喻一样。但以前有一位比较著名的论师——麦格桑敦，他说以前去拉萨寺院的时候，亲自见到某某寺院里有兔角[①]。有些人说那肯定不是兔角，是其他动物的角，他看错了。总之，所谓的兔角、马角都是在名言中也不存在的一种法。

所以，想要通达真正的唯识宗，就必须承认真相唯识宗的观点。有些人也许会说：只有在识前显现的法才承认是存在的，这跟顺世外道没有差别了。实际上，所谓的外境——龙泉水也好、瓶子也好，你正在看的时候可以在你的识前显现，除此以外，外面根本不存在微尘许的无情法。

比如我正在看经堂的时候，我的识所显现的就是见经堂的识，而没有显现的、心中思维的某一法只是总相。《释量论》中说：总相属于无实法。法称论师运用七种理证来说明总相并非实法，并清楚讲到：将总相承许为实有属于外道观点。《量理宝藏论》当中也提到了这方面的内容[②]。由于总相并非实有，而且我的识也没有到那里去，根本见不到，所以不能说此

① 慈诚罗珠堪布《中论讲义》中说：据说在扎什伦布寺的门上，曾经挂着一个兔角。

② 《量理宝藏论》云：共相不成有实法。



法存在。从自相来说，如果承认一种无情法，说它一直存在也可以，但唯识宗根本不承认微尘的无情法，那么，眼耳鼻舌身以及意识根本没有现量见到时，不能承认这一法存在。比如正在显现瓶子的前面部分时，瓶子的背后部分可以说不存在。

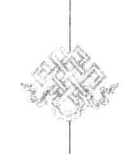
有些人说：我手触摸瓶子背后的时候它明明是存在的。

的确，当你的手触摸瓶子的背后时，可以明确感受到它的存在，这是因为你的习气已经成熟了。梦中的瓶子也是如此，用手触摸瓶子的背后也是完全可以摸得到，但并不是外境上真正存在一个瓶子背后的微尘，而是你的识在哪里显现瓶子，此时就在那里显现。

想要真正通达唯识宗，一定要对上述所说的道理有所认识。并不是口头上说说，而是内心真正认识到：现在的一切所见所闻与梦中的瓶子没有差别。梦中的瓶子只是迷乱识前显现而已，是识的一种幻变，除此之外，并不存在一种真正实质性的法。同样，现在所见到的柱子与梦中的所见无有差别。

这时，有人也许会说：因明中说梦境只是意识的一种错乱显现，但柱子却是我亲眼见到的，这是正量现见。

唯识宗也分几种不同的层次，从较低的层次来讲，可以说现量见到的法真实；从较高的层次说，也就是在抉择名言实相时，你所见到的一切法都与梦中的瓶子一样，全部都是错乱的，就如同具眼病者看到的毛发一样。但是，你可以仔细观察一下，所谓的毛发是不是真实存在呢？通过放大镜将毛发放大到水瓶的体积时，你说毛发到底有没有背后呢？按照你的观点应该承认存在背后，可是，毛发本来就是不存在的，只是眼翳者面前显现而已。外面的万事万物实际与毛发、梦中的瓶子一模一样，了知这一点，说明对唯识宗的观点已经稍微有了一点



认识。

很多人可能会想：我昨天去龙泉水打了水，等一会儿我也要去，明天还是会去，为什么会这样呢？

《量理宝藏论》中说，不仅真相唯识，假相唯识也承认，习气比较稳固的时候，今天现前、明天也会现前。做梦的时候也是这样，一模一样的经堂，今天也能梦到明天也能梦到。前天晚上我做了一个特别奇怪的梦，好像我一个人跟好几个人比赛，大概有三天多的时间，一直在路上跑，当时跑得也是特别快。上师如意宝也讲过，他当时喝一碗茶的时间，在梦中也可以有一辈子。

所以说，现在见到的山河大地以及真正感受的很多法，其实全部是一种稳固的习气显现①。对于这一点一定要通达，否则，对无上大圆满的《普作续》、《胜乘续》，以及无垢光尊者的《七宝藏·胜乘宝藏论》和《法界宝藏论》中所讲的道理也难以理解。

归根结底，假相唯识宗不承认外境单独存在，而且识以相同体验的假立方式也无法获得感受，如此一来，根本没有其他感受的途径了。因此，按照假相唯识的观点来承许，必定会导致所见所闻等全部不存在，正是为了说明这一点，才在这里破斥了对方的观点。

申二、观察相属不合理：

有彼定感受，与识何相联？

---

① 全知麦彭仁波切在《释量论大疏》中说：按照唯识宗的观点，虽然并不承认真正的外境存在，但暂时来讲，习气稳固而显现的外境是存在的……任何事物都是自己的习气变现的，仅仅是有些习气稳固，有些习气不稳固而已。



本无同体属，亦非彼生属。

行相只要显现在识前就会存在一种感受，那它与有境之间必定存在一种关系，但是假相唯识宗根本不承认行相，那现在所感受的外境与识如何联系呢？

所谓的相属，有同体相属和彼生相属两种。按照你们的观点，一个根本不可能存在的法，与识之间不可能存在同体相属；而且相不存在的缘故，也就不能说相从识中产生，因此也不是彼生相属。然而，不管任何一个法，只要领受它，就必须与它存在一种关系，否则不可能领受这一法。

实际上，在真正事物的本体上，所谓的相属、相违都是不可能存在的，只不过人们以分别心假立了一种关系而已。麦彭仁波切在《量理宝藏论注疏》中说：同体可以存在，相属是不存在的。比如火和火的热性属于同体，但火与火的热性有没有什么联系呢？真正详细观察，火就是热性、热性就是火，它们本来是一个本体，一个本体的法怎么会自己与自己有联系呢？不可能。彼生相属也是同样，彼生可以有，但相属是没有的。全知在《量理宝藏论注疏》中说：无则不生在外境中是存在的，但无则不生的关系只是我们心的一种假立。因此，所谓的种子产生苗芽，种子和苗芽虽然存在，但这种彼彼所生的关系是人们分别念假立的。

现在所存在的蓝色、白色等各种各样的行相，可以依靠我们的眼识等来感受，这一点任何人也无法泯灭，是不可否认的。这样的一种感受，依靠经部宗和真相唯识宗的观点可以成立，可是按你们假相唯识宗的观点而言，所谓的蓝色、白色等行相与眼识之间到底有什么联系呢？有联系绝不合理。

为什么这样说呢？你们认为识是存在的，而所见到的白色



等行相与石女儿没有差别，这样一来，一者存在一者不存在，存在和不存在之间有没有相属呢？不会存在相属。《定量论》当中也说：从分别念的角度来讲，无实法也是可以有相属的。但是从事物的本体上来说，存在的法和不存在的法之间不可能存在一种相属。如果你们说二者是同体相属，那么，如同行相一样识也应成无有，或者如同识一样行相也必定成为存在。因此，所谓的同体相属根本不合理。

而且，相与识之间也不能成为彼生相属，因为你们的行相是本来不存在的法，不存在的法产生任何果都不合理。如果承许彼生相属就会出现先后次第，由此必定导致同时不具有识等无量无边的过失。前面以俱缘定因进行抉择时，识显现时外境才真实存在，所以，按照唯识宗的观点，行相和识必须同时存在，否则同一个时间当中感受外境根本不合理。以明知因进行抉择也是如此，昨天看见的法，今天只能成为一种回忆，不是真正现见的法，就像镜子里面正在显现的可以说为影像，但昨天显现的影像能够作为今天镜子的对境吗？不可能。所以说，承许彼生相属也不合理。

实际假相唯识宗并不承认相与识之间彼生相属，因此在这里，只是顺带讲一下以彼生相属的方式不能感受外境的道理，没有必要对此进行详细分析。

然而，假相唯识宗承许行相不存在、识存在这一点，导致相与识之间虽然无有任何关联，却可以领受行相，这一点使得你们自宗的矛盾越来越尖锐，因此奉劝你们还是应该慎重思维自宗观点为好。

下面介绍一下相属和相违。

任何法不舍弃他法、互相具有利益便称之为相属[①]。互相成为能害所害则是相违的法相。外道认为：牦牛的头上具足牛角是具相属；一个盘子中积聚很多法，或者经堂里面积聚很多人，称为集相属。《量理宝藏论》中讲到了外道承许的六种相属[②]，但这些只是别法，所谓总法的边际始终没有办法确定。

具德法称论师认为：任何一个法，都可以包括在一体或他体当中。如果是一本体，就必定是同体相属；假设是他体，就必然是彼生相属。比如经堂和人之间的关系是什么呢？可以说是假立的他体相属。二者虽然不是能生所生的关系，但是人依靠于经堂，因此可以假立为彼生相属，但真正的相属不是这样的。

下面首先讲同体相属。就拿瓶子来说，它的所有部分都是排除自己的违品来安立的，比如排除是常法的反体安立为无常，从遣除非所作的角度说为所作，从遣除无实的侧面称为有实。通过这种遣余的方式排除违品增益的各自部分，通过各自的名称便可以理解。但如果运用其他名称也就很难明白其中的含义，比如说瓶子是无常，无常是从遣除常有的角度来安立的，如果说瓶子是鲜花，也就无法了知瓶子非常有这一意义。无常也好、所作也好、有实法也好，这些法在瓶子的本体上实际都是无二无别的，所谓的无常也就是指所作，所作也就是指

---

① 《量理宝藏论》云：何法不舍其他法，即诸相属总法相。

② 如枣核依于铜盆般所依与能依的关系，叫做俱有相属。檀香树等无常“别”法依于树的常恒所依“总”的关系是会合相属。所作、无常与声音相属等异体法汇集于一个事物上，因此是在一个外境上的聚集相属。依靠不同他体了知他法，就像通过手杖而了解持杖者一样，是差别法相属。灭尽之因与现在之果虽然不会同时存在，但二者的关系需要由取名相联，叫做连结相属。常有的我与其所作的伸屈等无常形态二者之间存在着能作相属。



有实法，这就是同体相属，如同火和火的热性一样。

当然，这也只是在遣余的分别念前根据分摄不同来说的，实际上，无常、所作、有实法三者之间有没有一根线连在一起呢？根本没有，它们只不过是在分别念和语言面前分开而已。那么，这种联系有没有必要呢？还是有必要的。因为有些人不知道瓶子是无常的，但知道它是所作的，这时我们可以通过不同的推理向他说明：瓶子是无常的，它是所作的缘故，一切所作的法都是无常的、是有实法的本性。

彼生相属，也就是指以因生果的方式相连。因包括对本体直接起作用的近取因与对差别法起作用的俱有因两种，同时应当了解，其他论典中也有六因、四缘等生果的方式。归摄来说，所谓的因完全可以含括在观待因与能生因二者之中，比如瓶子的事相与瓶子的法相，二者即是观待安立的；而种子生果实则可以包括在能生因中。

所以说，一个法如果不存在，另一个法也根本不可能存在。也就是说，假相唯识宗所承许的行相与识之间，不论彼生相属还是同体相属，都是不合理的。



Chapter 78

从假相唯识宗的观点来讲，所谓的外境，不是自己的心也不是除自己心以外的一种法，就像毛发一样是虚妄的。这种说法不合理，前面通过观察，如果这样承许，依靠真正认知和假立认知两种方式都无法感受外境。你们所谓的无相或者如毛发一样的相，既不是自己识的本体，也不是除识以外的法，实际它的存在与否无有任何差别。

这样一种相，与识不能成立同体相属也不能成立为彼生相属。外道当中虽然还有具相属、集相属等很多别法方面的分类，从总的角度却始终无法确定，而佛教法称论师承许，从总的方面全部可以包括在同体相属和彼生相属当中。

前面已经讲了，所谓的相属只是众生分别念安立的，在事物的本体上，不要说中观，因明在名言中抉择实相时也不承认真正实有的相属。比如瓶子的所作和无常，从分别念或语言的角度，可以说在瓶子的本体上是同体相属，但实际上，所作和无常就是瓶子的本体，除此之外，根本无法区分“这是所作、这是无常”。就像火和火的热性一样，在分别念当中，火就是热性、热性就是火，二者分开说也可以、合在一起说也可以；从真正事物的本体上，除了热性以外找不到火，除了火以外也找不到单独的热性，这就叫做同体相属。

此处的“相属”也就是联系的意思，这样一种联系，从分别念的角度可以安立为相属。但从事物的本质上，麦彭仁波切



在《量理宝藏论注疏》中也说了：同体存在，同体的相属不存在；彼生存在，彼生的相属不存在。

前面也讲到了观待因和能生因，任何一个果依靠它的因产生，比如种子产生苗芽，都属于能生因；而父亲和儿子之间，法相和事相之间，或者这边和那边，都是观待因，上述这些统统可以包括在彼生相属当中。

此处《中观庄严论》的颂词当中并没有讲到相违，但是麦彭仁波切说：不管运用任何一种逻辑推理，都必须清楚相属和相违，否则，不论三相推理、二相推理还是五相推理，根本不可能合理运用。下面我们就简单讲述一下相违。

两种事物之间，一者存在时对另一者的存在具有直接损害，这种具有能害所害的法，就叫做相违。比如说两个人，一个人在的时候另一个就不想来，这就是相违。当然，因明当中也讲了，害者和所害的能力也有大小不同，比如儿子的能力大一点，不让母亲住的话，儿子叫做能害、母亲叫做所害；母亲的能力大一点，不让儿子住，母亲叫做能害、儿子叫做所害。这只是我开玩笑举的一个例子，大家这样理解也是可以的。

有关相违的定义总的应该这样理解，但因明前派也有一些不同观点，比如不并存相违和互绝相违，都有一些不同的定义。总的来讲，所谓的相违就是指具有能害所害的法，《量理宝藏论》和《释量论广释》中都是如此安立的。

相违可以分不并存相违与互绝相违两种。

第一个，什么叫不并存相违呢？两个事物之间不能持续地平衡相伴、并存，就是不并存相违。如同水和火、光明和黑暗，在同一个时间当中不可能并存在一起。不并存相违也有义



相违[1]和心相违两种，下面会分别讲到。

所谓的不并存相违就是不能在一起的意思，希望金刚道友之间最好不要出现不并存相违。什么叫做金刚道友呢？之所以称为“金刚”，就是乃至菩提果之间始终不可分割的金刚一样，一直做修道上的友伴，就像灯火和灯芯一样。但是，他在的地方我不想去，这种不并存相违，在密乘戒中明显违越了金刚乘的誓言。在学院当中，按照上师法王如意宝的规定，道友之间出现矛盾，超过一个晚上不讲话，肯定会失坏密宗的戒律。如果不忏悔，是不可能长期住在学院的，即使没有被其他人发现，但是非人、护法神等也一定会惩罚你。所以说，金刚道友之间一定要和睦相处，不要出现不并存相违。

按照法称论师的观点，相属可以包括在彼生相属和同体相属当中，而相违应该包括在不并存相违和互绝相违二者中。

所谓的互绝相违，麦彭仁波切在《释量论大疏》和《智者入门》中都是这样说的，一个存在的法与一个不存在的法，此二者互绝相违，比如蓝色与非蓝色。当然，黄色、白色等也可以叫做非蓝，但此处所说的“非蓝”是指蓝色的反体上不存在非蓝色的一种无实法，也就是平时所说的遣余部分，这一无实法与有实法蓝色相违。

在藏传佛教因明的观点上，对于互绝相违的说法，因明前派以及格鲁派的克主杰等人认为：蓝色和黄色也属于互绝相违。他们认为：蓝色肯定不是黄色，黄色肯定不是蓝色，此二者互相已经绝开了、远离了，所以应该称为互绝相违。对此，萨迦班智达说：蓝色和黄色两个他体的法可以叫做互绝，而蓝

① 最初翻译时译为义相违，现在普遍译为境相违。以下统称为境相违。



色与非蓝色，蓝色属于有实法，非蓝色是不存在的，属于无实法，有与无二者完全是相违的。

藏传佛教有关这方面的辩论比较大，真正来讲，麦彭仁波切的解释更相合于法称论师的观点。法称论师的《定量论》以及印度一些论师的《定量论注疏》当中都讲到：互绝相违就像有和无一样。并且讲到了说话与遍知不相违的道理：我可以说话，也可以是量士夫，遍知与说话二者并不相违。但按照你们的观点来讲，说话与遍知已经成为两个侧面，应该是互绝相违了，这种说法肯定不合理。

由这些教证进行论述时，大家应该了知，互绝相违的两个法，必定一个是有实法一个是无实法，而蓝色和黄色只是互绝，并不相违。比如我跟牦牛可以说是互绝，我不是牦牛、牦牛不是我，这是异体的两个法，但我跟牦牛相不相违呢？不相违。因为牦牛的法相与我的法相不是直接相违，所谓的直接相违，从否定的角度来讲必定是能遍的。

不并存相违也包括外境事物上的境相违，如“光明与黑暗”、“火和水”，一个存在时另一个在这个范围中根本不可能存在；还有在相续上安立的心相违，如“对治的无我智慧和我所的分别执著”，此处不能将其违品安立为无实法。从境相违来讲，一个存在时，另一个如果出现便会将违品摧毁；从心相违来讲，相续中存在我执时，不可能有无我的智慧，一旦无我的智慧产生，从此以后，我执的相续也会彻底断根。有关这方面的道理，在因明里面讲得比较清楚。

互绝相违有直接相违与间接相违两种。直接相违是指两种事物之间正面抵触，比如“常”的反面是“无常”。间接相违的两个法，一者的违品是另一者的能遍，比如“所作”与“常

有”，也就是说，所作的违品是“非所作”，而“非所作”是“常有”的能遍。

实际上，所谓相违、相属的名词和道理，在所有推理当中是非常关键的问题，深入透彻地理解二者的含义格外重要，但此处担心文字过多，只是作了简略叙述而已。



申三、观察因不合理：

无因何以故，成此偶尔生？
具因何以故，摆脱依他起？

假相唯识宗虽然有时候不承认相，但有时却承认一种如毛发一般的相，他们认为这样一种相，并非与识无二无别，也不是真正的外境。这一科判主要观察这种相能否起到真正相的作用，也就是说，这种相具有因还是不具有因？

如果说不具足因，所谓的外境为什么会成为偶尔性产生，而不是长期显现呢？如果具有因，按照唯识宗的观点就必定是依他起，根本不可能摆脱依他起而存在。

我们首先可以问对方：既然你们承认，除心以外存在如毛发般的一种相，那蓝色、黄色等行相到底具不具有因？你们也不必讲说过多的语言，只要选择其中一者来承认即可。

如果对方说如毛发般的行相无有因，那么，现在世间上形形色色的法，因缘不具足时不现，因缘具足时显现，为什么会出现这种情况呢？既然无因，要么恒常存在，要么恒常不存在，出现时而存在时而不存在的情况怎么能合理呢？有关不合理的道理，在前面遮破常法时已经详细讲述过。

如果承认此行相具有因，依靠外缘产生的缘故，也就成了缘起生的依他起，因此不能承许它是除识以外的他法。怎么可



能摆脱依他起呢？肯定不能摆脱。因为唯识宗并不承许除识以外的其他因，只要承认具有因，就必定是自己的识。如果是识，要么是依他起识，要么是遍计执的识，而唯识宗认为遍计的法都是如毛发一般虚假无实的，不可以依靠它产生一种行相，所以此因必定是依他起识。如此一来，你宗的观点与真相唯识宗也就没有差别了。

未二、宣说单单能取相不合理：

设若彼相无，彼识成无相，

如水晶球识，终究无感受。

对方承许所取相不存在、单单能取相存在，这一点也是不合理的。颂词中说：如果外面的行相不存在，取它的识也就不存在相了，你们所承许的如水晶球般的识上无有任何行相的话，也就始终不可能出现感受外境的情况，眼睛见不到色法、耳朵听不到声音，既然如此，这种如水晶球般的识能够起到什么样的作用呢？根本没有任何作用。

假设毛发一样的行相并非以识的本体存在，那么，你们独一无二、像水晶球一样的识也就无有所取，此自明自知的识应该以无相的方式自己领受自己，这样一来，会出现什么过失呢？我们可以将外境比喻成一种染料，无有染料来染污的有境，也即你宗所许洁净水晶球般孤立自性的识如果存在，应该以现量或者比量得到，但是从来也未得到过的缘故，所谓的领受或感受也成了根本不现实的事情。

有人也许会想：从自证的角度来讲，透明水晶球一样的识，自己感受自己应该可以吧！

实际上，即使自己感受自己也需要一种相，比如水晶球是



透明的，那么，它应该有一种透明的相，如果任何相都不存在，又如何感受呢？

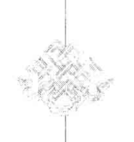
眼耳鼻舌身任何一个识，只要它领受了某某对境，就可以将它安立为这一对境的识。比如眼睛见到色法，从领取色法的角度来讲，这是眼识；从领取声音的角度来讲，可以说为耳识。如果眼睛从未见到任何色法，所谓的眼识又是以什么来安立的呢？根本无法安立。

华智仁波切在《现观庄严论·修行次第略说》当中也说：通过因——对境来表示，比如佛陀完全了知发心等十法，同样，只有见到了对境才可以安立为眼识。所以此处也是讲：没有见过色法，也就无法认定这是眼识。

虽然你们口口声声说“自明自知的识如水晶球一般”，但也只不过是对识本身的一种缘取而已，真正去分析时根本无法安立，为什么呢？只要缘如水晶球一样的心，就必定会出现如水晶球般的相，如果连行相都没有显现，却安立“是此是彼”只不过是立宗罢了。就如同从未见过石女儿子却评论“石女的儿子身色洁白”一样，是绝对不合理的。

因此，假相唯识宗所认为的无相识如果真正存在，就应该可以领受，但是谁都没有领受过的缘故，也就根本没办法安立它存在。因为你们宗派认为行相既不在外也不在内，既然如改色染色般的行相不存在，那如同清澈水晶般无二的识为什么不亲自感受呢？明明感受到了这样的识如同水晶球一样，你为什么却无法确定它呢？应该可以确定。

对方辩驳说：虽然不存在这种行相，也可以有一种领受，就像阳焰等原本无有水的行相，却可以被感受为水一样，因此你们所说的没有相就不能感受这一因是不定的。



站在中观角度对此回答：对于阳焰等景象可以运用同等理予以观察，水的行相虽然在外界不存在，但在识前如果连它错乱为水的行相也不存在的话，又怎么能感受根本不存在的这一事物呢？不应该感受。所以说，错乱的相应该存在。无论假相唯识宗如何辩驳，错乱的相或者真正的相应该存在，否则根本无法领受外境，这种相与自己的识无二无别，一定要这样承认。

今天所讲的后面这些内容，希望大家详细看一下，这部《中观庄严论释》当中的有些推理还是比较细的。很多人在学习一部法的时候，刚开始都有一种兴奋之感，但是到后面，自己的情绪就会越来越低落。希望大家学习任何一部法，首先对这部法一定要有信心。

尤其麦彭仁波切的这部《中观庄严论释》是所有中观的总说，如果这部法没有通达，《中论》、《入中论》当中的很多推理还是相当困难的。麦彭仁波切在前面也讲了，越有智慧的人对这部论典越会感兴趣的，但是没有智慧或者老年人，可能会觉得这一节课的时间很长，但也不要生起厌烦心，因为你从内容上虽然没有听懂，可是依靠空性法义，自相续千百万劫存在的障碍全部可以摧毁。

麦彭仁波切在《解义慧剑》当中也说[①]，只要讲法者宣讲的与空性、菩提心有关，不管讲法者如何，大家都应该乐于接受他所讲的法。所以希望大家认认真真地闻思，对每天所讲的道理，不仅在文字上，应该在自己心里面通达，这一点相当重要。

① 《解义慧剑》：是故不依人，而当依正法，由说理成道，解脱说者非。



Chapter 79

我们前面已经从真实认知、假立认知、是否具因，以及单单能取存在不合理等几个方面，对假相唯识宗的观点作了遮破。

总的来讲，真相唯识宗的观点在抉择名言的过程中极其深奥并且合理，我们自宗在名言中应该随顺真相唯识宗而承许。黄教的个别大德在名言中以假相唯识宗的观点进行抉择；解释《释量论》非常著名的两大论师——慧自在天、释迦自在天，在名言中主要以真相唯识宗的观点进行抉择；慧源论师[①]和胜法论师则主要跟随假相唯识宗的观点来抉择。所以，圣地印度各个论师在名言中跟随的观点也有所不同。

自宗全知麦彭仁波切抉择名言时，主要跟随真相唯识宗的观点，如果站在假相唯识宗的观点抉择名言，的确存在相当大的困难，而且对上述太过也根本无法解释。格鲁派的大德，甲曹杰、克珠杰之间对名言所持的观点也不相同。汉传佛教虽然对唯识宗比较重视，但从玄奘大师、窥基大师的有些论典来看，对唯识宗在胜义、世俗中的观点进行剖析的论典少之又少，而且他们所抉择的论典大多数比较笼统，很难看出他们真正自宗的观点。

但是，我们也不能认为假相唯识宗和真相唯识宗的观点只

① 也有些人说，慧源论师认为因明的究竟意趣应该是中观。



是藏传佛教的一种分析方法，这种说法肯定不合理。寂天论师的《入菩萨行论·智慧品》以及慧源论师等所作的《入菩萨行论》讲义当中，对假相唯识和真相唯识的观点分析得相当清楚。因此，佛教发源地的印度也应该存在这种分析方法。

也有些论师在解释唯识宗时，将其分为有垢唯识宗、无垢唯识宗两种，也就是从不清净依他起的角度安立为有垢唯识宗；从无垢染的角度，抉择自明自知依他起识是清净的本体，如同水晶一样，叫做无垢唯识宗。然后是荣索班智达的《入大乘论》，我记得上师如意宝1987年讲过，后来一直没有时间看，记得在这部论典中将唯识宗分为假相唯识宗、真相唯识宗和无相唯识宗。

上面对唯识宗大概介绍了一下。假相唯识宗认为上述所发出的太过并不合理，于是对这些太过作了一些解释，下面我们站在中观的角度，继续讲破遣过之答复。

午三、破遣过之答复：

若谓迷知此，无论依迷乱，

或由彼力生，彼皆随他转。

假相唯识宗认为自宗不存在上述所说的过失，他们说：外面万事万物全部是毛发一样迷乱的显现，对于这种迷乱显现以迷乱的心来了知是合理的。实际上，不论是将迷乱和迷乱的相合为一体的同体相属，还是将迷乱习气作为因而产生迷乱相的彼生相属，只要存在一种关系，就必定会随清净和不清净的因缘而转，如果是依缘而转，就应该是依他起，你们也就不能说迷乱的行相不是自己的心。

一般在藏传佛教的辩论场所中，如果你说出立宗之后，自



己又违越自己的观点，别人就会对你说“擦”。所谓的“擦”，藏文直接翻译是很疼或者完蛋了。杨化群[1]将“擦”翻译成羞耻。

杨化群在入藏求学的过程中特别苦行，一开始也是学习怎样揉糌粑、熬茶、捡牛粪，生活非常艰苦。1937年，在法尊法师创立的汉藏教理院，跟随太虚、法尊等高僧学习藏文、因明等。后来他去藏地时，法尊法师也是语重心长地一再叮嘱：西藏是我国的西南边疆，现在还保存着不少从印度输入的有学术价值的典籍，也有不少品学兼优的喇嘛老师，你要刻苦学习汉地还没有翻译过来的因明，这对我们汉传佛教当中的因明学具有较大的补缺作用。后来他在因明学方面的确作出了很大贡献，但从见解上好像更加偏重于学术方面。

前面对假相唯识宗发出太过：所谓的迷乱显现如果不是自己的心，却说是随缘而转的话，那除依他起以外还有什么行相呢？根本不可能有。

当我们明确指出相不存在则见闻觉知不合理时，假相唯识宗的诸位论师承许说：虽然行相不存在，也不会出现识无法领受外境的过失，因为依靠错乱心的习气成熟以后，可以显现各种各样的行相，这些行相就如同毛发一样，全部是一种迷乱相。他们举了一个例子来说明自宗观点，比如患黄疸病者明明知道海螺并非黄色，却以胆病的习气扰乱，在自相续面前显现了金黄色的海螺行相，这就是由迷乱习气引发的一种迷乱相。

① 杨化群（1922—1995）：现代藏传因明学家。四川省峨眉县人。曾在拉萨色拉寺学习藏语文和因明学等。1978年到成都参加《藏汉大辞典》的修订工作。1988年10月完成了专著《藏传因明学》的撰写，并于1990年由西藏人民出版社出版。后又主编《西藏宗教史》一书，并参与《宗教词典》一书的编撰。



也就是说，假相唯识宗认为：首先以迷乱的习气引发迷乱，随之才会出现黄色海螺等迷乱的现象；或者说，以迷乱的因——习气才导致了迷乱的果，也即迷乱相。因此，不会出现名言中见闻觉知不合理的过失。

下面继续驳斥这种观点。无论你们所说的行相是以同体相属的方式依赖于迷乱，还是借助迷乱的威力产生的彼生相属，只要存在关系，这一行相就已经变成随他转或者依他起了。

所谓的迷乱实际可以分为两种，也即迷乱之因的习气与迷乱产生的行相之果。因习气与行相二者并非同体相属，因为习气是还未产生果的法，如同灰色的种子，既然它正处于未成熟的阶段，由它来感受或显现外境也就不合理。果迷乱与行相并非彼生相属，因为会出现行相与迷乱非同时的过失，比如黄色海螺，黄色的相与黄色应该同时存在，不可能黄色在前一分钟存在，后一分钟才出现黄色的相，但实际上，除黄色的相以外找不到黄色，除黄色以外也找不到黄色的相。

这种观察还是很重要的，如果这一点没有懂，下面的观察也会很困难。

所以，我们可以问假相唯识宗：你们所承认的迷乱相到底是指因的迷乱相还是果的迷乱相？不管是哪一个，此二者之间到底是同体相属还是彼生相属？如果说并非二者中的任何一者，那么，所谓的行相由迷乱中出现也就成了无稽之谈。

可见，如果是由迷乱所牵而显现了行相，此行相与习气必定是彼生相属，而与迷乱则是同体相属。比如黄色的海螺，如果承许它是迷乱外力而显现，那么，迷乱的因——习气与黄色海螺应该是彼生相属，因为黄色海螺依靠迷乱因产生的缘故；迷乱的果——黄色的相和黄色应该是同体相属。不论黄色的海



螺还是柱子、瓶子，只要承许它们是由迷乱牵引而显现的，就必须承认上述两种关系。为什么呢？因为由迷乱而显现的话，习气作为迷乱的因，与行相之间存在因果关系，所以是彼生相属；而迷乱与迷乱的相不可分割，所以是同体相属。

只要存在这种关系，所谓的行相就已经成了随他转，由于随着因缘来转，或者说随着它同体相属的法迷乱而转，这样一来，就已经成了依他起。因为唯识宗所谓的依他起，轮回五蕴的不清净因缘聚合即是不清净依他起，清净刹土的一切显现则是清净依他起，无论不清净依他起还是清净依他起，都是因缘聚合的一种显现。

所以说，你宗所谓“迷知”的说法根本无法实现，如果可以实现，相与识之间必定存在一种关联，但是你们不承认外境行相，比如黄色海螺的行相不存在，相识之间也就不承认任何联系，那么，以迷乱了知迷乱的相也是根本无法办到的。就好像石女儿的色彩一样，柱子的相也与之相同，全部都是从未见过的法，识与相之间没有任何联系。

我们再三讲过：识是从了知外境的角度安立的，如果未了知外境相，眼识、鼻识、耳识等任何一个识都无法安立。既然如此，所谓的相和识一点关系都不存在的话，那么，“见到石女的儿子”、“见到虚空”与“任何法都没有见到”也就成了同一种概念。

因此，你们虽然想依靠迷乱来了知外境迷乱的显现，实际却完全不能解释自己所承许的观点。

还有一些比喻，比如很远的地方放着的小东西，依靠某种迷乱因可以见为很大等等，这些迷乱因在外境中其实不可能存在。你不能说外境中根本不存在这种相，全部是自己心识的一



种错乱，因为依靠能取的一种错乱因，显现成外境，这就是所谓的所取相。这种所取相必须承认，因为外境中本来很小的法变大或者坐车时旁边的山河向后奔驰，这些都是一种错乱的相。

这种错乱的相，实际都是与心无二无别的所取相，此所取相如果不存在，也就不会以识来见到。既然没有见到，又怎么能说错或者不错呢？比如眼睛闭着的时候见不到二月等现象，那所谓“两个月亮是根识的错乱，一个月亮是真正现量的对境”这种说法会不会有呢？肯定没有。由于二月的相不合理，所以我们将其断定为非量；一个月亮的相很合理，故而将它断定是正量。也就是说，能取上出现了这种相，在名言中才会对其断定正量或非量，如果任何相都没有，又如何辨别呢？根本无法辨别。

此外，与假相唯识宗观点基本相同的善护阿阇黎说：识原本是一种明觉的法，由于习气在中间扰乱，才令其感受到外面的蓝色等行相。虽然以分别念认定为蓝色等外境，实际却并不存在蓝色的法相，只是愚昧的人们以习气错乱后，于外境相的末尾分别执著为外境而已。意思就是说，外境上根本没有相，只不过是能取识的蓝色相以习气作怪变成了外境的相。这种说法似乎与真相唯识宗有一点相同，实际却并不相同，他认为外境中根本无有相，只是以能取的分别心执著为“相”而已，其实也是未分析分别和无分别的差别所导致，因此所说的观点并不合理。

下面首先分析一下善护论师的观点。善护论师等认为外境当中不存在蓝色等行相[1]，它们唯一是能取之相而非所缘之

---

① 这一点与假相唯识宗相同。



相，因此，凡夫的现量识并不是被所缘境蓝色等改变的，所以不会失毁“无相之识是一”的观点。也就是说，他们认为外境中虽然没有相，但能取有相的缘故，不会出现对无相派所发出的过失。

对于这种观点，麦彭仁波切是怎样驳斥的呢？实际上，不管分别还是无分别，只要取蓝色等行相，心目中必然会存在对境，那一对境如果在外境上不存在、在心识上也未以所取的方式存在，那么，以真正认知或假立认知的任一方式都不可能感受这一对境。对于受迷乱牵制而显现的这一说法，通过习气和习气所产生的迷乱果之间是否具有同体相属、彼生相属的关系来分析，就完全可以推翻。

此处，善护论师与假相唯识宗论师在表达的方式上虽然有些差别，假相唯识宗认为如同毛发般的行相不是心，善护论师认为蓝色行相是凡夫心的一种错乱，但通过上述分析，只要是无相的观点就根本不可能合理。

在《释量论》的讲义当中，我们对承许无相的宗派发出诸多过失时，对方认为不会出现这些过失，并且以梦境和总相的比喻来说明蓝色显现在外境中不存在。这时我们说这种观点是不定的，对此，他们回答说：虽然行相不存在，但以迷乱所牵而显现为行相。对方所给予的这一答复，依靠上述理证方式可以全盘否定，这一点务必要清楚。



Chapter 80

另有些人认为：在不清净依他起的阶段，正是处于轮回流转的时候，识显现的种种山河大地等不同境相全部是虚妄不实的，而在诸佛菩萨的清净阶段，自己独一无二的识已经清净，所显现的即是其本来自性。为此，对于前面所说破实有一识存在的各种推理方法，他们认为并不合理。为什么呢？现在不清净识所显现的各种相实际都是假的，到清净阶段时，识的本来面目便会出现，所以破唯一识的推理具有不决定的过失。

前面讲到，一切万法在胜义中无有自性，远离一体他体之故。对于远离一体的推理，对方产生了怀疑，认为这种推理不能成立，因为清净和不清净阶段的心识独一无二地存在，它是一种成实的法。

你们这种说法是不对的。在清净阶段，假设现在万事万物的境相存在一种消失的可能性，当然也会出现如你们所说的这种情况。实际上，在清净阶段，迷乱的习气或者迷乱的果虽然荡然无存，但是所有的行相不可能化为乌有。原因是什么呢？迷乱与外境行相二者，如果存在一种同体或者彼生的关系，那么，到了清净阶段，一切习气全部断除的缘故，外境行相也可以说全部消失。但是，你们承许在因地时并不存在任何行相，它与迷乱及其习气也就不存在任何关系，因此，即使到了佛地，所谓的行相与它的迷乱也是毫不相干，就像以马匹不存在无法证明黄牛一定会消失一样。



马与牛之间既不是彼生相属也不是同体相属，所谓的马不存在，对黄牛来讲无利无害。同样的道理，清净阶段虽然不存在习气和迷乱，但它与外境的各种行相毫无关系的缘故，也就根本不能说明行相全部都会消失。

另外，认为不清净阶段的识绝对虚妄，清净阶段各式各样的行相全部化为乌有，成实唯一的识必定存在的说法也不合理。倘若如此，前所未有的实有之识到底是从哪里产生的呢？你们既然承许不清净阶段是一种虚妄的识，因此它肯定不是从这一虚妄的识中产生。

按照大乘和小乘的观点来讲，以世俗的心作为因，最后到佛地或者一地菩萨时也会产生清净的智慧。有关这方面，《释量论》中也说：遍知佛陀的智慧也是无常的，因为是以前一刹那心产生的缘故。

但此处对方所说的是一种成实的识，而《释量论》中并不承认遍知的智慧是一种成实法，因此在这方面，二者还是存在一些差别。

其实按照麦彭仁波切的观点，在广大法门五道十地的安立方面，唯识宗与中观宗没有什么差别。因此，不论唯识宗还是中观宗都承许，依靠世俗菩提心可以生起胜义菩提心，依靠这样的胜义菩提心，最后在十地末位的时候可以在自相续中生起圆满的无漏智慧。

麦彭仁波切在《现观庄严论注疏》当中说：法界无有任何垢染，但众生对法界不认识的缘故，其相续中具有一种迷乱的显现，此迷乱何时得以清净，凡夫众生的障碍也就得以清净。然而，所谓的障碍清净，不能认为是法界的障碍清净，因为法界属于无为法，凡夫众生的障碍是有为法，二者不能互为作



用。实际上，只不过是众生对法界不认识导致迷惑重重，当迷惑过后，障碍得以清净，称之为认识法界，而法界的本来面目从来未增也未减。

既然依靠现在的世俗菩提心可以产生一种无漏的智慧，那是不是虚妄的法产生了一个真实的心呢？会不会出现过失呢？

没有过失。因为此处对方承认一个成实的心，而我们并不承认一个真正实有的心存在。

由于对方承认不清净阶段的识是虚妄的，因此它不可能具备产生实有法的能力；如果具足这种能力，这一识也就不能称为虚妄了。如果说有能力还不是实有，那么所产生的成实之心也就不能成为真正实有了。

你们所许清净阶段的成实之识，由于因是虚妄的缘故，依靠此因不可能产生，但是它也并非无因之法，否则，由于无因，便会出现恒时存在或恒时不存在的过失。而且，那一识在清净阶段才突然成立或者自然而然成立的话，那么破斥自在天常物等前后无差别的理证，对于你们这种观点也同样具有妨害。

如果对方承认：这一成实之识并不是由虚妄的心中产生，也不是无因无缘或自然而然产生，而是由前刹那的力量中产生的。

这种说法也不合理。我们可以问：前一刹那心与后一刹那成实的心在同一时间当中是否存在？如果在同一个时间当中存在，成实之心未产生之前，由于无因而不具备产生的能力；当自己形成之后力所能及之时，果已经形成，因此，任何一种因果关系都不可能在同一时间当中安立。

在《俱舍论》当中，从假立的角度，在同一个时间当中可以安立好几重因果关系。但这只不过是对它的产生不起障碍或者心和心所同时产生的角度来说，实际上，在因明和中观当



中，真正能生所生的因果根本不能安立。

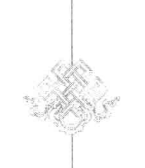
如果说：二者并非同时，而是前后时间各自分开。对于承许因果成实的观点而言，这种说法也不合理，因为无论被其他时间中断、未中断，都不会从任何法中产生。

大家应该清楚，这里最关键要破的是什么呢？对方认为：在清净阶段有一个实有的心，而此心在不清净阶段并不存在。我们现在就来寻找清净阶段这一实有心的来源：这一实有心与前面刹那的心同时存在不合理，上述已经说明了这一道理。那么，这一因果关系次第存在合不合理呢？也不合理。因和果之间如果被其他时间中断，也就是说，真实的心还未产生时，虚妄的心已经灭了，那么，因灭之后应该存在一个灭法。

在灭法存不存在这一问题上，后译派与前译派之间出现了很大的争论。但这些争论只不过是高僧大德们通过理证智慧，在众生面前显示的一种游舞而已，真正来讲并没有任何矛盾之处。实际上，宗喀巴大师、麦彭仁波切已经完全通达了中观的究竟实义，只是为了打开后学者的思路，才以方便法示现了各种各样的辩论。所以应该了知，持执各教各派观点圆融无违这种观点很重要，无论汉传佛教、南传佛教，都是大慈大悲佛陀摄受众生的方便法门，大家在修持这一个法门的时候，不能舍弃其他法门，也不能诽谤其他法门。当然，以理观察时，凭借智慧进行推测，这也是因明和中观当中允许的。

如果对方承许中断，因未灭就不可能中断的缘故，这种情况显然不能成立。如果说：从因已灭亡的唯一灭法中产生，这也同样不应理。因为第一刹那因已经灭完了，第二刹那从中间的灭法中再产生果，会出现成实的果从无实法中产生的过失。

当然，宗喀巴大师和有些论师说：灭法应该是有实法。但



是，这种有实法并不是《中论》所讲的有实法和无实法中的有实法，实际上，它只是无实法假立为有实法而已，并不是真正的有实法。很多论师是这样解释的。

麦彭仁波切在很多论典中说：灭法存在不合理。单单从种子和芽来说，种子已经灭完的时候，是不是存在一种物质呢？对方既然说有一个有实法存在，应该承认它是一种物质。既然它是一种物质，就属于有漏法，可以包括在五蕴当中，由于对方肯定不会承认它为心识，那么，这种灭法是不是一种色法？实际上，种子已经灭完了，果还没有产生，这样一种三品物体的色法是很难成立的，当然，是不是其他的声音、味道呢？对方也不可能承认。

此处说，果不应该从因当中产生，但如果从灭法的无实法中产生，也就与无因中产生无有任何差别了，这样一来，从虚空和石女的儿子中也应该产生果，有这个过失。

麦彭仁波切说，由于因灭尽就不复存在，而不存在的法不具有任何产生果的能力。如果灭法不具有无实的法相，并且可以产生果，又怎么能成为灭法呢？显然已经成了未灭法了。

假设如有些论师所说：灭法是有实法。那么，木柴的灭法是不是有实法呢？如果是，除木柴以外的灭法不可能存在，因此应该是木柴的灭法。既然是木柴的灭法，木柴现在为什么不存在呢？因为木柴灭法的有实法还存在之故。麦彭仁波切在其他论典中也说：乘骑的马匹已经死了，还应该可以骑马；粮食已经吃完了，人也不会饿死，因为它们的灭法存在之故。

因此，应该承许灭法为无实法，除了灭法以外的法安立为无实法的理由根本找不到。比如柱子已经烧完了，它已经不存在了，成为了无实法，但如果它还没有灭，还是有实法，那现

在的所有事物都不可能出现毁灭的情况了，因为有实法的相续一直没有断，应该成为恒时存在了。

如果你说：因没有灭，是有实法的缘故。这样一来，果也不应该产生，果的相续也将由此中断，任何人都无法见到；而且，灭法本身也成了非由因生的有实法……会出现非常多的过失。

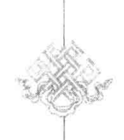
所以，什么叫做灭法呢？因已经灭完了，果还没有产生，对于这一点，以分别念安立为灭法，所谓的灭法自本体丝毫也不存在有实法的部分。这就是最究竟的观点。

如果说灭法存在，虚空、石女的儿子、龟毛、兔角等所有无实法，在整个所知万法当中也就不可能有了，所有的无实法全部已经“解放”了，这样的话，石女的儿子不会“下岗”了，他已经找到了一份工作，他的父母相当高兴……

实际上，仅仅是遮遣有实的这一分，将瓶子不存在的部分假立为无实而已，除此之外，所谓的无实法绝不会单独存在。倘若你说灭法不是无实法而是有实法的话，一切破立[①]、有无的概念也就不复存在了，“瓶子有、瓶子没有”、“断除烦恼、产生智慧”等，所有对立的法全部都不会有了。这样一来，世间上形形色色的万法，名言中的取舍、安立也会全部被抹杀。但是，哪一个人有能力将整个世间所有的概念、心识全部烧光呢？根本没有。因此，应该承许灭法为无实法，所谓的无实法也只是将不存在的部分安立了这一名称而已。

麦彭仁波切在很多论典中以教证理证说明：名言当中，应该承认阿赖耶和自证存在。但是，个别论师对名言中应该存在的阿赖耶和自证不承认，对根本不可能存在的灭法却承认为实

① 从无实法方面破、从有实法方面立。



有，这种承许到底对你们的宗派起到什么样的作用？在显现上，麦彭仁波切也是宣说了很多破立的观点。

名言当中，自证和阿赖耶应该要承认，这一点不承认的话，很多问题都没办法安立。而所谓的灭法不应该承认为实有的法，不然，石女的儿子、虚空中的鲜花也应该承认为实有……如此一来，有实法和无实法之间的差别也就根本无法区分，前面所说的心相违在众生相续中也没办法安立，外境中光明存在、黑暗不存在等很多破立概念也已经完全混乱了。

可见，所谓的灭法只不过是灭尽因的无遮分，它本身与石女儿没有任何差别，根本不具备任何功用。因此，你们不论说是从灭法中产生或者不是从灭法中产生，只要中间间断而产生就不合理，这一点，与因果不接触产生则不合理的道理完全相同。

因和果之间，真正去观察时根本得不到，即使中间出现一千个灭法还是无法作为因和果之间的连接。麦彭仁波切在两个辩论书当中也说：种子灭了之后，如果中间存在一个灭法作为因和果之间的连接，那么，灭法与果之间是如何连接的？果产生后，前面的灭法是否灭？没有灭的话，灭法已经变成果法了，它们两个成为一体不合理，因此前面的灭法应该灭。那么，前面的灭法灭了以后，中间是否还需要一个灭法？到最后，灭法已经遍满虚空，会有这个过失。

全知果仁巴大师在《入中论·遣除邪见论》中，也是对灭法承认为实有的观点极其不满，并且发出了很多强有力的太过。也就是说，以灭法作为因和果之间的连接没有任何必要，因为在详细观察时，因和果根本不可能成立；只不过因缘聚合、未经观察的时候，因和果无欺存在，这一点就是因果的安立。

如果对方又说：因果之间没有被其他时间中断。那么，因



和果也就成了同时，因为所谓的同时就是指前刹那与后刹那未被时间隔断，既然片刻也没有间隔，显然已经成为一体——因就是果、果就是因。这样的话，农民不需要种种子，现在有因的缘故，果也在它的上面存在；而且，一天有 24 小时，每一个小时有 60 分钟，但是，从 1 分到 60 分之间没有间断的话，1 秒钟也成了一小时、一天、一年，如此类推，一个大劫也变成一刹那了。如果承许因果之间未中断，这种过失就很难避免。

有人提出这样的疑问：因和果之间，被时间中断或者未中断既然都不合理，那么，世俗当中的因果——善有善报、恶有恶报或者种子产生苗芽，是不是也不合理呢？

事实并非如此，世俗当中因果毫厘不爽，因果之间的概念也可以如是安立。但是，如果详细观察，因和果之间根本经不起观察，世俗中安立的因果如果经得起分析，就已经变成了胜义。为什么称为世俗呢？世俗就是“虚假”的意思，在虚幻的境界中，怎么会有经得起理证观察的法呢？根本不会有。所以，《中论》当中乃至涅槃之间的所有万法全部进行剖析，最后丝毫也不剩下的原因就在这里。

就如同梦中遇到恐怖现象时，可以用它的对治方法来遣除一样，在三界轮回的迷网当中，依靠无我智慧断除轮回的痛苦也是合情合理的。然而，从最究竟的实相角度而言，一切都是不存在的。

由此可见，在世俗中没有必要观察与破斥因果。如果认为：世俗中因果也不成立，可以自由自在地造业。这样的话，你也必定会受到因果的束缚……

这以上，按照嘎玛拉西拉论师《难释》中所说的意义，通过简单明了的词句作了归纳阐述。



Chapter 81

麦彭仁波切在前面已经按照莲花戒论师《难释》所讲的道理作了一些归纳：假相唯识宗所谓毛发般的相，以依他起的心识产生还是不产生？对这一点进行观察，实际与因果之间接触、不接触都不产生的道理相同，胜义中根本不存在一种经得起观察的堪忍法。

这样一来，有人说：如果因果不是从接触或不接触中产生，安立因与果不就成了无有意义吗？除了接触和不接触以外，世界上没有能够安立因和果的方法了。

前面已经讲了，如果接触，因和果应该同时存在。如果不接触，也是通过中间中断和不中断两个方面进行观察，承许中断的话，灭法已经成了有实法，不合理；承许没有中断的话，因已经变成常有了，因为在果的阶段因未中断的缘故。讲过这些道理之后，难免有人心中产生疑问：接触不接触既然都不合理，是不是因和果就没有意义了？

对此回答说：不会成为无有意义。

外道以及个别小乘论师认为因果二者是成实的，甚至对唯识宗的某些观点详细分析，他们认为一切都由依他起心识产生，而依他起心识实有存在，即使通过胜义智慧观察也是不能破灭的一种实有法，以此作为因，可以产生如毛发般的行相。当然，唯识宗自己肯定不会承认这一点，但是通过推理，他们也不得不承认自己间接承认了因果成实。

对于上述成立因果为实有的宗派来讲，必须通过理证分析才能建立自己的观点。因和果如果真正是成实的，因和果之间必定会接触或不接触，或者二者中断还是未中断，除这两种情况以外，再不可能有其他边，所以必须以二者其中之一的方式来产生。如果离开了这两种情况，也就不会再有其他因生果的方式，如此一来，对方不得不承认，灰色的种子不会产生绿色的芽，由此导致世间上各种因果的安立全部成了非理。

但是，对于随教唯识宗、中观自续派和中观应成派等不承认因果成实的宗派而言，就像《入中论》、《中论注疏》中所讲的：因和果不会堕入常边也不会堕入断边，名言中的因果安立，只要依靠无因不生这一有实法的规律就可以了，根本不必承认接触未接触的任何一种情况。无因不生的推理，在名言中可以说是一种缘起或者因缘聚合，因缘未聚合时，果根本不可能产生；一旦因缘聚合，果一定会产生。对于种子和芽之间，没必要进行接触不接触、中断不中断等观察，即使观察也始终得不出任何结论。为什么呢？因和果本来就是世俗的法，一切世俗之法都是假的，终究不可能变成真实。所以，对于因和果不承认实有的宗派来讲，因果的安立极其合理。

我想大多数道友闻思了一些大的论典以后，对于一些小的问题、简单的道理自然而然会精通。因此，我们每天分析中观的观点、唯识的观点，有人也许会想：天天这样分析，到底对我的相续有没有帮助啊？实际上，不一定专门针对你自己的想法，只是每天学习这方面的推理、因果方面的道理，自相续中对佛教不了知的很多教义，自然而然就会明白了。一般刚趋入佛门的时候，很多问题都不懂，什么事情都想问，心里面全部都是疑团，但是，闻思了这些大论典以后，很多问题就已经直



接有答案了。

所以，有些刚学佛或者没有接受过系统佛教教育的人，始终都是认为：到底对我有没有帮助？对我有没有利益啊？这是一种多余的担心。大家现在这种听闻佛法的机会非常难得，一定要珍惜！一旦失去了这种机会，自己就会发现：那个时候真是有福报，那个时候的心情多么快乐！可是我当时为什么没有好好珍惜？有可能会非常遗憾的。

当然，有时候身体特别不好，很可能会直接影响到自己的闻思，这也情有可原。除此以外，我们现在已经放弃了自己的家庭、工作等所有事情，正在闻思修行最有意义的大乘佛法，希望大家不要再胡思乱想、整天觉得没有意义，或者始终都是愁眉苦脸的，这样不太好。

以前上师如意宝刚开始给我们讲《中观庄严论释》的时候，当时我也是一窍不通，很多问题根本听不懂，上师座下的几个老堪布提出问题，我都觉得：这些人好厉害哦，问得出那么尖锐的问题！后来才逐渐对中观稍微有了一点点认识。

所以，现在不管怎么样，我们这种闻思的机会十分难得，你们每个人也不需要付出什么，只要认认真真听完这一堂课，除此之外什么都不用管。我觉得这种生活应该是一种非常快乐的状态，为什么这样讲呢？在上师如意宝的加持下，你们每个人只是简单地生活起居，平时除了闻思修行没有其他什么事情，这种生活应该是很自在、很潇洒、很快乐的状态。但是，有些人可能是业力现前，认为每天听课好累啊、好痛苦啊，极少数的人可能会有这种状况。其实对大乘佛法的闻思，每个人究竟有多少年的缘分也很难说。从每个人的经历来观察，不管是高僧大德还是普通僧人，真正能够安下心来闻思一二十年



的，恐怕很难得到这样的机会。

大家现在正在这里闻思的时候，其他乱七八糟的很多事情应该暂时放下来，把自己的全部精力放在这上面，这样的话，心才能够专注。世间上的很多人，认为获得国王、总统的地位非常值得羡慕，但真正来讲，与每天听受大乘佛法的福报和缘分相比较，世间的地位根本没什么了不起！

世间上有句话说：当局者迷。有时候稍微没有提醒的话，很多人到了一定的时候也许后悔莫及。现在你们可能认为天气、生活上很艰苦，因为轮回就是苦海，不可能每天都是特别开心，但总的来讲，大家一定要珍惜一生当中最有意义的这段时间。尤其是对中观的闻思，大家千万不要想：这些毫无意义，与我无关。实际上，通过对其他宗派观点的破析，我们相续中的很多邪知邪见逐渐逐渐会被摧毁。佛经中讲说：摧毁烦恼的方式，有直接间接、明显不明显等很多种。通过闻思断除增益不一定会马上出现感应，烦恼分别念一下子都断除了，不是这样的。所以，大家现在能够听闻有意义的佛法，心应该专注思维，这是极为重要的。

对于不承认因果成实的宗派来说，通过无则不生这种自然规律安立因果非常合理。虽然没有承认接触、不接触等，也不会造成因果非理的局面，反而更能证明名言中的因果极富合理性。这一点并不是口头上说说而已，在《七十空性论》、《定解宝灯论》等论典中已经讲得非常清楚，大家应该在心里生起定解。

关于这一点，在下文讲世俗“依自前前因……[①]”这一颂

① 未观察似喜，依自前前因，如是而出生，后后之果也。



词时会详细叙述。

以上对于假相唯识宗进行遮破的理证智慧极其具有说服力，不论从因果方面还是从相违相属观察，这种推理都是相当尖锐的。如果你们承认自己是假相唯识宗，对这些问题必须给予答复，否则很难安立你们的自宗。上述遮破的理证蕴涵着很多要点，比如万法唯是自己的心所造，一切如毛发般的外境只不过是习气的迷乱显现而已。这些道理，对中观宗、唯识宗等大乘总的教法来说，具有极其深奥的要诀。

大家对于上述所讲的道理，如果只是口头上或者字面上过一下，恐怕很难真正领会其中的内涵。我也对你们说过，道友之间互相提问的时候尽量不要用“我的想法”，应该看看麦彭仁波切运用了哪些理证，麦彭仁波切的这些理证是相当尖锐的，你们在辩论的过程中应该尽量用上。这样的理证智慧，如果真正能自己深深地领会，那么，对唯识宗甚深的教义也就完全了如指掌了，这样一来，对中观所说的名言中如梦如幻的因果、六识见六境等要诀也会完全通达。

对于中观、唯识二派来说，上面所讲到的驳斥假相唯识宗、建立真相唯识宗的观点，具有非常重要的意义。为什么呢？想要通达中观的意义，就必须按照唯识宗所讲的那样，名言中万法唯心造。尤其讲到最究竟的教义时，胜义中暂时一切法都不成立，究竟来讲远离一切戏论，要通达这些道理，首先必须运用唯识宗的观点驳斥对万法的实执心，从而建立万法唯心，最后通过各种观察了达远离一切戏论的道理。所以说，学习中观和唯识的时候，上面这些教言是不可缺少的，再也没有比这更重要的了。

大家应该观察一下自己的内心，是不是真的觉得很重要？



如果在自己心里的确生起了一些定解，说明你不仅字面上，而是在意义上已经有所领会。但是，麦彭仁波切虽然说对学习唯识和中观的人很重要，可是你觉得“这个重不重要倒是无所谓，晚上有电才是最重要的”，如果这样想，说明学习还没有究竟。所以大家一定要经常观察自己的心。

下面讲实有多体不可能存在的道理。

壬二、建立离实多：

分析何实法，某法无一性，
何法一非有，彼亦无多体。

对任何一种实有法进行分析时，不论外道还是内道有实宗所承认的法，都不存在一个实体的自性，任何一法如果不存在“一”的本体，也就不可能有“多”的本体。因为“多”是在“一”的基础上才能建立的，已经将“一”抉择为无实之后，所谓的“多”也不可能存在。

自宗佛教当中，随理唯识以下的经部、有部，以及论议五派为主的外道宗派，他们经常认为存在实体的一法，但是，对于他们所许的常、无常、遍、不遍、微尘、粗法、能知、所知等任何有实法进行分析时，根本不能成立所谓的“唯一”。从未经观察的侧面，似乎显现为一体的如水泡般的一切有实法中，真正能承受离一多因之推理的法，极微尘许也不存在。

此处，麦彭仁波切将离一多因的推理比喻成十万金刚山，而将一切有实法比喻成水泡，在水泡上即使放一个小小的东西也会马上破裂，如水泡般的一切法，又怎么可能承受得起比十万金刚山还重的理证观察呢？

所谓的离一多因，本来是观察事物本体的一种推理，但实



际上，对万法的果、因等也可以推理，因此，有些论师认为它是对整个诸法进行观察的一种推理。当然，以前上师如意宝也说过：对任何法进行剖析时，只剖析到一定位置并不是佛教的特点。佛教的特点是什么呢？通过离一多因来观察，最后一个法也得不到，将一切法都抉择为空性。反过来说，对自己的心进行推测时，众生相续中如须弥山般的邪见最后也会全部摧毁无余，比如认为实有的“我”存在，但对“我”进行剖析之后，所谓的人我、法我根本不可能存在。同样，对于我们无始以来就执著为存在的柱子进行观察，实际根本不可能存在，全部是远离一切戏论的空性。对于这样的空性继续串习，最后将轮回苦海中所有的常、乐、我、净的颠倒执著全部推翻，便可以获得解脱，这就是佛教的特点。

现在的物理学家或者个别论师，有的通过仪器的方式观察，有的通过自己的理念智慧进行剖析，最后将这些法分析成原子、分子一直到最细微的夸克等，这时他们或者说什么都不存在，或者说有一个最细小的法。他们是不是真正通达了佛教的空性呢？不是的，这只不过是通过分别念观察得出一个结论，从实际修证中，并没有真正证悟万法空性的道理。

佛教已经完全超胜了现在世间学人的境界，现在世间上通过分别念观察得出来的结论，与佛教的境界相比较根本不值一提。这一点并不是我们自吹自擂，而是通过很多理证可以证明的。

甲曹杰的《中观庄严论注释》中说：一和多可以包括在互绝相违中的直接相违当中。任何一种法，既然不存在“一”，所谓的“多”也就根本不能成立，因为多体必须由一体来组合，怎么会存在无有“一”的“多”呢？就好像无树不成林

一样。

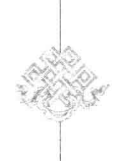
关于这一点，麦彭仁波切在下面引用《楞伽经》的教证作了说明。现在藏文的《楞伽经》实际全部是由汉文翻译过来的[1]，这是释迦牟尼佛在楞伽山宣说的一部重要经典，它与《解深密经》被称为大乘总的经典。其中既讲了唯识宗也讲了中观宗，最后承认究竟三乘。而《涅槃经》、《宝积经》、《月灯经》等经典当中主要讲到中观最殊胜的道理，最后承认究竟一乘。

下面麦彭仁波切引用《楞伽经》的教证，说明首先必须承认万法唯心，到最后，唯识宗的究竟观点也与中观宗一样是远离一切戏论的。

《楞伽经》中说："若以心剖析，本性无所取，故彼等无说，本性亦称无。"通过智慧进行观察，一切万法的本性无有丝毫所得，可以言说的是此是彼也不存在，既然无有可言说之法，能够真实以意缘取的本性也就不可能有。又云："若以心剖析，无有依他起，遍计圆成实，以心岂安立？"在胜义中观察时，实有的依他起和无实有如毛发般的遍计法根本不可能存在，到最后，遍计法和依他起都不成立的圆成实也不能成立，既然全部无有，又怎么会在你的心识面前安立呢？根本不能安立。

---

① 《楞伽经》，全名《楞伽阿跋多罗宝经》。是大乘佛法中综合了虚妄唯识系及真常唯心系之重要经典，亦即说明唯心、如来藏及阿赖耶识之教义。属于如来藏学派，与《解深密经》同为论述唯识思想的重要经典。藏地流通的《楞伽经》均转译自汉文。一名《入楞伽经》，北魏时代菩提流支译成汉语，共九卷二十八品，后由郭法成（藏族译师）译成藏文；一名《楞伽阿跋多罗宝经》，刘宋时代求那跋陀罗由梵文译成汉文，名《一切佛语心品》，共八卷，后由郭法成译成藏文，并将汉族轨范师万希（音译）之注释亦译为藏文。



经中又说："无性无有识，无实无普基，如尸愚寻思，劣者立此等。"此处"普基"指的是阿赖耶。外境色声香味触以及执著它们的种种识根本没有，一切万法所依赖的阿赖耶也是没有的，可是，一些没有智慧灵魂的如尸体般的愚者凡夫始终认为这些法全部存在。

依他起是一切显现的来源，就像我们放电影的机器一样；正在放电影的时候，屏幕上出现的各种人物、场景，就是现在正在显现的法，也叫做遍计法；外面各种各样的形象，在实相中根本不可能存在，这就是圆成实。也就是说，幻化的来源叫依他起；如同毛发般幻化的各种显现，叫做遍计法；所谓的遍计法根本不成立，已经证悟到这一点，叫做圆成实。

他空派的很多人认为：圆成实的本体是存在的，遍计法自己的本体是空性的，依他起的本体不空而以遍计法空。实际上，从中观的角度来讲，遍计法和圆成实全部是空性的，这一点在《楞伽经》当中讲得非常清楚，所谓的依他起、遍计法、圆成实以及阿赖耶都是不存在的，只是凡夫愚者分别寻思为存在。

彼经又云："凡是相有实，识意之动摇，我子尽越已，彼等享无念。"对于执著外六处、内六处等一切相为实有，以及依他起意的动摇分别等，真正佛陀的弟子已经完全超越了上述这些执著，他们所享受的是无有任何执著、远离一切戏论的境界。

上述教证中的意思就是说，如果以心观察分析，"一"与"多"的体性都是无有可取和可得的，因此，无法以语言说其为"是此是彼"的"实一"与"实多"，心里也无法执著"是此是彼"等，这以上说明了外境不存在的道理。心同样也是不



存在的，因为以心剖析时，依他起、遍计法与圆成实三者一无所有，既然如此，又怎么能以心来安立它们存在呢？

有人会想：倘若不存在，山河大地等一切法为什么会被世人所公认呢？

这也是众生的一种分别念。外界的色等境以及眼识等有境实际都不存在，住所、身体、受用等内外一切有实法，以及受持彼等之种子阿赖耶也是不存在的。然而，远离智慧取舍的如同尸体一般的凡夫人，却说外境不存在、心识存在。此处不仅破斥了小乘有实宗，而且对唯识宗的观点也作了遮破。

如果有人想：既然这些凡夫人全部如同尸体一般，那么，真正精通法理的诸位智者，真正具足智慧生命者究竟处于什么样的境界当中呢？

远离一切戏论的诸位智者，龙猛菩萨、无著菩萨等诸位佛子，已经完全通达了一切万法在胜义中无有自性的道理，真正超越了蓝黄等行相、内处外处之有实法、眼识等识以及依他起之意的动摇等所有分别戏论，最后处于无有任何分别的境界当中。

这以上已经解释了《楞伽经》这一教证中所说的意义。

在讲解名言时，智慧卓越的法称论师在这个世间上是无与伦比的。但在藏传佛教中，对于法称论师因明的观点，噶玛巴、鄂译师等认为以中观来解释；萨迦派的果仁巴论师则认为，应该按照假相唯识的观点来解释；宗喀巴大师说，应以真相唯识宗异相一识的观点解释；麦彭仁波切则认为，法称论师名言的究竟观点，应该是真相唯识宗能所等量派的说法来解释。无论如何，法称论师的究竟观点以唯识宗来解释非常合理。



法称论师曾经亲自说过："何定观实法，真实无彼实，如是彼等无，一与多自性。"任何一个人去观察眼前所显现的法，在真实义中都不存在一个实法。其原因是：所谓的一体和多体根本不存在的缘故。

此处法称论师也讲到了离一多因，但是它与胜义当中离一多因的观察方法稍微有一点差别。这里虽然讲到"一不成立多，多不成立一"，但是并没有对实有"一"不存在作详细的观察。所以麦彭仁波切在解释《释量论》中真相唯识能所等量派的观点时说：我在其他论典中已经阐述完毕，这里不作广说。意思就是说，在《中观庄严论释》中已经作了详细阐述。

法称论师接着讲到："异实诸外境，设若一非理，彼心种种现，亦岂成唯一？屡屡思外境，如是离行相，是故相空故，皆称无自性。诸智者所说，彼理当明了。"

形形色色的这些外境当中，如果某法以一体的方式不存在，那么，各种各样的相怎么会成为一呢？当我们一而再、再而三地对外境进行观察时，所谓的外境其实远离了一切行相，就像《金刚经》所说的那样，一切相都是假的、虚妄的，全部是空性，这就叫做无有自性。寂天菩萨在《入菩萨行论》中也说[①]：一切万法如芭蕉树一样，不可能存在。对万法进行观察时，经得起观察的法微尘许也得不到，如此抉择下来，最后已经抉择为空性了。所以，万法无有自性的道理，不要说中观当中，法称论师在《释量论》里面也已经明确讲过了，大家对龙猛菩萨、月称菩萨等所宣说的道理应该如是了知。

---

① 《入菩萨行论》云：犹如芭蕉树，剥析无所有，如是以慧观，觅我见非实。



Chapter 82

在前面建立根本因当中，“自他所说的一切万法，胜义中无有自性，远离一体多体之故，犹如影像”，其中，自他所说的一切万法是有法，胜义中无有自性是立宗，远离一体多体之故就是所谓的因，犹如影像则是同品比喻。

前文已经通过各种方法抉择了远离一体在自他所说的一切万法上如何成立，在上一个颂词中，也表明了远离多体在自他所说的一切万法上成立。我们在其他敌论者面前运用这种论式时，“自他所说的一切万法，在胜义中无有自性，远离一体多体之故”，如果它是一个相似推理，对方会说：你们所运用的因在有法上不成立。或者说：相违。也就是远离一体多体与自他所说的万法相违，比如“这是火，因为它能起功用，是水的自性之故”，由于水和火完全是相违的，对方可以说相违。

如果认为：远离一体多体在有法或宗法上，有一部分可以成立，有一部分无法成立。对方这时可以说不遍，那么，首先看因在有法和宗法上是否遍？如果遍，就无法说是不定；如果不遍，则可以说不定。

此处，根据静命论师的颂词再三地论证了，所谓不遍的过失不存在，因此，虽然只有一个颂词，但依此完全可以确定，无论在他宗还是自宗面前，这个推理都是正确的。这样一来，通过理证宣说的万法无有自性的道理，对方也不得不承认。了知这一点，对自他所说的万法证悟空性非常有必要。



总而言之，《中观庄严论》当中主要抉择的是什么呢？就是自他所说的一切万法在胜义中不存在，远离一体多体的缘故。一切万法都是远离一体和多体的，除此之外，没有其他的存在方式，在这种逻辑推理面前，不论具有多么浓厚习气的人都会毕恭毕敬地承认。

无论学佛者还是未学佛者，凡是讲道理的人，通过详详细细地观察，都会了知：所谓的一体多体根本不能成立。大家依靠上述理证，应该在自相续中对中观无实的空性生起初步的见解，应该了知：以前我认为这个世界上的很多法自性存在，但是通过静命论师一体多体的观察，其实我原先所想的都是虚妄分别念假立而已，实际根本不可能存在。对于这一道理，首先以理生起一种定解，随之，与之相违的增益分别念会逐渐消失，最后对中观的无生见解完全通达。

辛二、建立周遍：

除一及多外，具有他行相，

实法不容有，此二互绝故。

下面建立周遍。颂词中说：除了一和多以外，具有其他行相的实有法，在这个世界上根本不容有。也就是说，如果存在一种实有法，就应该以一体多体的方式存在，除一体多体以外所具有的一种行相法根本不可能存在，为什么呢？前面也说过：一的本体不是多，多的本体不是一，此二者是互绝相违中的直接相违。

有人心里想，在自宗他派所说的欲知物——一切万法上，尽管远离一体多体的因非常合理，而且运用了“犹如影像”这一非常贴切的比喻，从“有”的角度证明了：自他所说的一切

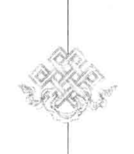


万法只要存在，就应该以一体、多体两种方式来存在，然而通过观察，一切万法都是远离一体多体的。因此，远离一体多体在有法上是成立的，对此不能说“相违”，也不能说“不成”。再加上，从同品方面，运用“犹如影像”这一比喻，也完全可以成立远离一体多体这一点。但是，一体和多体不包括的一个法，会不会在这个世界上存在呢？

不会存在。大家都清楚，“一切法无有自性，远离一体多体，犹如影像”，这是同品遍。对方认为：不是一体多体的另外一种自性法应该存在。也就是对异品遍方面产生了一种怀疑。其实让他举出一个例子，他也根本举不出来，因为在同品方面周遍，而在异品方面根本找不到这样一种法。比如从建立的角度，“瓶子是无常，所作故，犹如瓶子”，这是同品遍；不是所作的话，不是无常，犹如虚空，这是异品遍。因此，建立或者肯定方面的论式，可以在异品遍方面举出一个例子。但此处所讲的论式属于否定的论式，这时根本举不出一个具有自性、不是一体多体的法。

他们很想找出一个不是一体多体却有自性的法，麦彭仁波切根据静命论师的密意对此进行了解释：实际上，这完全是你们的一种痴心妄想。在这个世界上，假设存在一个既非一也非多的有实法，那么，即使一与多无实有，所知万法仍然不一定是无实。然而，除了一与多二者之外，具有其他行相、非一非多的一个实法绝对不可能存在，因为一和多互绝相违，除一与多以外的第三品物体，在这个世界上根本找不到。

犊子部承许不可思议的人我存在，世间上的各种遍计无明也不可计数，很多人口沫横飞地宣说：不是一体、不是多体等等。你在分别念中可以如此思维，在口头上也可以如此宣说，



但真正非一体也非多体的一个实有法，在这个世界上是绝对找不到的。

我们应该得出这样一个结论：自他所承认的一切法上，离一多因完全能够成立，并且必定周遍于宗法。因此，依靠上述推理，足可证明万法无有任何自性。

表面看来，“自他所说法，此等真实中，离一及多故，无性如影像”是只有四句的一个颂词，实际上，这个颂词的力量非常强大，整个万事万物的法，依靠这个颂词完全可以抉择为无有自性。大家如果不能全部背诵《中观庄严论》，单单这一个颂词能够背诵也非常好，在自相续中也可以种下一个中观的善根。

中观法门非常殊胜，如果能够在自相续中种下这种善根，也是多生累劫不可多得的一种福报。现在世间上的所有人都是为了存在、为了实有而奔波，对无实空性的法门，哪怕一刹那的研究也没有。尤其现在大城市里面的这些人，可能一个星期当中听一堂课的时间都是没有，整天在人流和车流当中迷迷糊糊地度日，根本没有修法的机会。

学院当中的很多道友说：回到家里面也可以背诵、修行……但是，大城市有一种它的“加持力”，一开始两三天可能会修一些法，过了三四年，不要说一部论典，连一个颂词的意义都不会思维的，非常忙。尤其是现在大城市里面的生活水准越来越提高，人们的贪婪越来越强烈，虽然每天奔波忙碌，但始终达不到自己的一种标准，却把自己的精力、时间和善根全部在不知不觉中消磨殆尽，这种现象非常多。

我想：暂时来讲，在座的道友还是非常有福报的，对中观法门哪怕只听一个颂词也很难得，更何况说这么一部大的论典



全部通达，因此对这里每个颂词的内容，一定要认真思维其中的意义，然后对中观法门生起非常坚定的定解，这在多生累劫当中也是非常难得的。

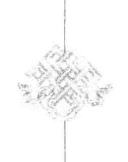
有些因明的寻伺者提出这样的疑问：一切有实法要么是一、要么是多，那么，与之相反的离一与多，就应该是无实法，这样一来，上述推理中的所立——真实义中无有自性，与能立因——远离一体多体，已经无有差别、同属无实法了，如同说“瓶子是石女的儿子，因为它是石女儿子之故”。

他们认为：自他所说的一切万法上，如果在真实义中无有自性这一理证，也即“所立”不成立的话，与它无二无别的“因”——远离一体多体也就无有立足之地了。如果远离一体多体已经成立，与它无二无别的无有自性也就成立了，运用这一推理也成了多此一举。

实际上，在了知瓶子是所作法却不知道它为无常的众生面前，运用因是非常有必要的，通过“瓶子无常，所作故”这一推理，可以使对方了知瓶子是无常的。同样，很多众生不了知“万法无有自性”这一点，通过“远离一体多体”让他的相续中产生这种见解也非常合理。

但是对方不明白这一点，认为：既然远离一体多体，就决定无有自性，就像离一多因已经决定而兔角等仍然存在有实这一点谁也不会承认一样。于是他们说：远离一体多体这一能立，只是成了建立所立单方面的能立，而对整个有法不一定成立。

下面对他们回答说：事实并非如此。一切有实法虽然原本就是无自性而存在的，但对于无始以来由愚痴所致不明真相的众生来说，依靠一不存在、多也不存在这一推理，可以在他的



相续中生起万法无有自性的定解。

举例来说，印度有一种黄牛，背部有一块比较大的肉，叫做项峰；脖子下面也拖着比较大的肉，这叫垂胡。有些人虽然知道它具有项峰垂胡这一特征，但不知道它叫做黄牛，这时我们可以对他说："你见到的这种动物叫做黄牛，具有项峰垂胡之故。"或者，他不知道能够知言解义就叫做人，于是说："这个众生可以叫做人，因为他能知言解义之故。"这就是证成名言因和证成义理因当中的证成名言因，也就是说，对于某一种名词不了知时，可以通过这一法的法相进行推证。同样，对仅仅了知无自性之名言的人，通过证成义理因可以让他明白此名言所表达的意义，这一点也是必不可少的。

因此，自他所说的一切万法、无有自性与远离一体多体三者，在本体上虽然不可分割，但从反体角度可以分，因为每个众生的执著各不相同，所以对于所立不了知时，通过因来证明是非常有必要的。

下面再以"不可得因"进行推证。比如，瓶子如果存在，以无损害根识必定可见，但是未曾见到的缘故，所知瓶子不存在。当然，如果是不可见的法，以可见不可得无法证明其不存在，比如说我面前没有魔鬼，由于肉眼无法见到，这种说法不一定成立。同样，外道、内道所说的万法无有自性，对于根本不了知这一道理的众生来说，犹如无有树木而无沉香树一样，以"总法"不存在来否定"别法"，由于实有的总能遍——"实一"与"实多"不存在，所遍的自他所说法实有也就根本不可能存在。

由此可见，所立与因这二者，在通达方式方面并非毫无差别，有些众生未通达无有自性而是通达了远离一体多体，为此



才凭借因来建立有法无实，而并非以“瓶子无实有”来证实“瓶子无自性”。因为依靠因令未了知者了知，已了知者进一步明确。通过这种论式，完全可以遣除众生相续中具有自性的增益分别念。

己二（宣说世俗中有实法存在）分二：一、认清显现许实空之世俗；二、分析彼世俗之自性而宣说。

庚一、认清显现许实空之世俗：

故此等实法，持唯世俗相，

若许此体有，我能奈彼何？

所以说，此等一切有实法，真正在胜义中根本不存在，唯一在世俗中有一种假相存在，假设认为世俗中似现的万法体相实际存在，那么，静命论师说：我即使破斥又有什么作用呢？

无论一体还是多体都同样经不起观察，因此，这些有实法只是如同虚幻的马、象一样，在未经观察时似喜而存在，这就是唯一世俗的法相。如果说：如同水泡一般的一切法并非世俗中似现之法，而是真正在胜义中或者自相真实存在，对于这种如金刚般永远不能摧毁的法，通过语言和思维如何分析也是无法遮破的。既然这样，龙猛菩萨、月称菩萨无论如何运用胜义推理破斥也没有办法，根本破不了，也没有必要破，因为它的本体已经成为实相了。

实际并非如此，任何一个有实法的法性即是指它本身，并不会因为他人的承许而有丝毫改变。如果某一法不是无常，即使多少个人说它是无常也毫无作用，因为一切万法的法性谁也无法改变。现在世间上是是非非的很多宗派，有些说是这个，有些说是那个，但真正经得起观察的，唯一是如来无我空性的



狮吼声。

比如幻化师幻变出来的大象、骏马等，实相上如果不是假的，无论怎么说它是假的都无有用处，同理，现在的柱子、瓶子等也是如此。佛经中说：佛陀出世也好未出世也好，一切诸法的法性本来如是安住。所以，并不是说：佛陀出世的时候说诸法空性，诸法空性就是存在的；诸佛没有出世的时候，诸法空性就是不存在的。并不是这样的。

《中论》和《入中论自释》当中都引用过这个教证，以此可以说明什么呢？一切诸法的本体是空性的，诸佛出世也好，诸佛未出世也好，这一点任何人也无法改变。《宝性论》的讲义在讲如来藏本性光明时说：诸佛出世也好，诸佛没有出世也好，一切诸法的本性光明都是存在的[①]。在很多论典中，很多高僧大德引用的方式都不相同，甚至无垢光尊者在《七宝藏》中，也将这个教证用于大圆满的境界。

因此，诸法真正的本体，从空性方面来讲，任何人也无法改变，这就是它的法性；讲如来藏或者光明时，自性光明如来藏也本来如是存在着；在讲轮回因果的时候，诸佛出世也好、没有出世也好，造作恶业必定会堕入恶趣，就如同火的热性一样也是无法改变的。

---

① 经云：诸佛法尔。若佛出世若不出世。一切众生如来之藏常住不变。但彼众生烦恼覆故。如来出世广为说法。除灭尘劳净一切智。



Chapter 83

我们现在所见所闻的一切万法虽然实际并不存在，但在世俗中还是有一种假相存在，这一点是事物的本性，任何人也无法改变。前面已经引用佛经的教证说明了这个问题："无论诸佛出有坏现身于世或未现身于世，诸法之此法性本来即如是安住。"无论宣讲胜义谛还是世俗谛，一切万法的法性本来如是安住，诸佛出世也好未出世也好、宣说也好未宣说也好，都不会有任何改变。

一切万法的本体，在胜义中，暂时来讲是远离实有的空性，究竟远离一切戏论；世俗当中，一切法都有它的自相。无论人们在心上如何承许，比如诸法空性，有些唯物论者不承认，虽然不承认，也不会改变万法空性的实相；而名言中前世后世存在、业因果不虚，任何人以自己的分别念和遍计心也无法改变。自古以来，世间上出现过很多不同的思想学说，但真正宣说了万法真相的，唯一是释迦牟尼佛的佛教思想。

众生的心通过修行之后，最后获得远离一切戏论的境界，这时，心和外境完全达到一致；乃至没有获得一致之前，相续中就仍然存在障碍。比如，以佛陀的如所有智看一碗水是远离一切戏论的法界，这就是一碗水的究竟实相，也就是达到了心境一致的状态。简单来讲，比如名言中海螺的本色应该是白色，但具眼翳者怎么都看不见，什么时候眼翳完全治愈，这个人可以见到白色的海螺，这时已经是心境一致了。



事物的本体虽然本来是空性的，我们却认为它是存在实有的法；如来藏的本体本来是光明大乐的，我们却认为如来藏是单空的。任何一个法，胜义中有胜义的究竟实相，世俗中有世俗的究竟实相，任何一个有境如果与这种究竟实相格格不入，即便百般观察，也唯是增加自己心的颠倒分别增益而已，不可能如理如实见到对境的本体。

比如，从名言角度来讲，有眼翳者见到黄色的海螺，实际上，这是他自己颠倒分别的一种增益所导致；从胜义角度来讲，凡夫人对柱子的光明与空性的实相根本见不到。个别祖师大德虽然会出现片面抉择的现象，比如龙猛菩萨抉择万法的本体是空性，从空性这一点来讲，可以说是心境一致的，但不能说他没有通达光明，只是没有着重抉择而已，同样，宣讲光明方面的论典也是如此。

任何一个众生，在胜义中必须寻找胜义的实相，真正通达法界的本来面目，然后精进修行、断除自己的障碍，最后获得这种境界，这就是胜义中的一种希求。世俗当中，对于一切名言不要颠倒分别，比如海螺本来是白色、空中只有一个月亮，这就是名言的一种实相，如果能够如理如实地见到，就是所谓的心境一致。否则，纵然如何观察，都是增加自心的颠倒分别念而已，并未通达对境的本来实相。

对境的本性无论如何都不会有所改变，海螺的白色不可能跟随眼病者变成黄色。万法的本性虽然如是安住，但是根据智慧和修行的不同，每个人所认识的也是并不相同。比如《中观庄严论释》这部论典，大部分道友百分之八九十的理论应该会通达的，一部分可能只是得个传承，有些甚至连传承都不完整，还有些道友在听法过程中生起邪见也很难说，但《中观庄



严论释》这部论典的内容会不会跟随某一个人呢？实际上，它的本体始终在如是法界中安住，不会有丝毫改变。这个比喻并不是特别恰当，但是从所知的角度来讲，这部论典是我们所学的一种知识，大家这样理解也应该可以。

事物的本性，可以叫做它自身本来具有的自性或者特点，比如名言中火的热性谁也无法改变，胜义中的本体则是法界，这一点谁也不能改变，虽然从现相来讲可以有所变化，但真正从本质上来讲是不可能改造的。因此，我们称呼其为无铁钩或者离铁钩，其中“铁钩”是指能取，也就是说，一切万法的法性不可能由众生随心所欲地安立和改造。比如大象没有铁钩勾招的话，便会无拘无束，谁也无法驯服，一切万法具有特别强大的自性或本性，任何人都不可能随心所欲地改变。

譬如，世俗中火是热性的，对于这一点，谁也无法建立其不是热性。颂词中讲到“唯世俗”的意思就是说，受持真假中假的本体，也即唯一的世俗相，而真实的本体成实永远不会存在，所否定的即是胜义谛的体相。

有些书中也将颂词的“此体”写成“此等”，只是由于藏文中漏缺了前加字，纯粹是文字上的错误，而在极古老的经函当中都是写成“此体”，所以应该依此进行理解。

对于颂词当中的“若许此体有，我能奈彼何”这两句，有些人解释说是不破名言量成。一般格鲁派将实有这一法破掉，认为胜义中是单空的，世俗中以自相成立，比如火的热性、水的湿性等，这就是所谓的名言量成。实际上，在讲相似胜义的场合里，世俗的自相以名言量可以成立，并且遮破胜义成实，这正是自续派的主要观点。因此，将这两句话解释为不破名言量成虽然合理，但此处颂词的意义并不是在讲名言量成的问



题，而是从受持名言量来讲的，应该从这个角度来理解。

这一偈颂的意义极其深奥，十分重要，虽然有许多需要说明的地方，但此处仅以比较简单的方式解释：颂词中的“唯世俗”，由于翻译不同，有些书中将其写为“世俗性”，实际二者基本没有差别。而且，“若许此体有，我能奈彼何”这两句也具有耐人寻味、非常甚深的意义，从中可以领受到：胜义中对于一切万法的观察与遮破，全部都可以成为通达世俗显现法的方便；而世俗中形形色色的一切显现，也成了证悟胜义的方便，因此对二者不必一取一舍，完全是相辅相成的一种关系。

麦彭仁波切在《定解宝灯论》中也一再说：究竟观点来讲时，除显现以外没有空性，除空性以外也没有显现；正在显现的时候不舍空性的本体，正在空性的时候不舍弃显现的本体。所以，大家对此处所讲的内容一定要通达，了知现在见到柱子、瓶子等一切显现的本体就是空性的，所谓的显现应该成为证悟胜义谛的一种方便方法。我们经常说现空无二的原因就在于此，大家应该清楚其中所讲的意义。

从颂词字面的意思来看，静命论师说：如果承认这些法本体存在，那我又怎么能破斥？实际意思就是说，一切现相法都是无实体的，而无实体就是所谓的胜义。现在的万事万物，显现的同时就是空性的，这就是世俗的本体。假设这些显现法如同正在显现的那样，其本体也实际存在的话，那它已经不是世俗而是胜义了。为什么呢？因为世俗就是虚假的意思，而在藏文中，世俗还有虚妄的含义。无论如何，这些显现法如果具有一种真实的体性，怎么观察也不空的话，那已经不是世俗了，而且，世俗成为一种真相，所谓的胜义谛也就根本不存在了。为什么称为胜义呢？胜义就是真相。为什么叫做世俗呢？世俗

就是假相。如果你将假相也称为真相的话，胜义谛也就没有必要安立了。

大家观察二谛的时候，在平时的所作所为任何一种威仪当中，应该了知一切法全部是空性的，此空性也是与显现无二无别的。对于所谓的缘起空性不能认为：柱子没有的地方是空性的，柱子存在的地方是显现的，显现和空性就像黑色和白色绳子搓在一起一样。如果这样理解，那就是对所谓的空性根本没有通达。应该明白：万事万物虽然有各种各样的显现，但是它的本体无法成立，这就是世俗，所谓的胜义也可以依此成立。

下面对颂词中的“故”作一个简单的解释。正由于诸法远离一体与多体，以此可知万法在胜义中无有自性的缘故，才说这一显现许是虚假的，从而获得了世俗的法相。

由此可见，胜义谛与世俗谛是交相辉映的关系，彼此间根本不存在任何妨害。《定解宝灯论》中说：刚开始的初学者，认为胜义谛与世俗谛好像存在能害所害，空的时候不能现，现的时候不能空；但是获得一定境界之后，现即是空、空即是现，二者根本不成为能害与所害。

大家应该将上下文的内容贯穿起来，进而千方百计地通达空性缘起之间一者无有另一者也不可能存在的相辅相成之义。对于这一点，除非前世真正对空性获得一定境界，或者大圆满真正的法器，仅仅听闻名词就可以全部通达；一般的初学者必须通过各种各样的方式认真闻思、背诵、研讨，才能通达空性缘起的意义。

一切万法都是空性的，这样的空性在名言中无欺地缘起显现是不灭的。因此，《中论》也说：缘起和空性是同一个含义。但在这里讲的时候，胜义谛中的空性和世俗谛中的缘起，也就





是显现和空性之间，一者存在时另一者不可能不存在，一者不存在另一者也不会存在。我们学习《中观庄严论》、《中论》等很多中观方面的论典，目的就是要在相续中了知现空无有自性的缘起空性的意义，如果这一点已经通达，在这个世界上也就再没有更重要的事情了。

佛经以及《亲友书》中都说过[1]：世间的一切圆满受用等没有丝毫可信之处，就如同木鳖果一样。应该了知，唯有《中观根本慧论》等论典中所讲的缘起空性的道理才是值得信赖的，因为对空性哪怕生起一种怀疑，依此也会断除轮回的根本。

佛经中有一个公案[2]，以前文殊菩萨宣讲般若空性的时候，有一百比丘对空性生起邪见，直接吐血堕入地狱当中，但是以空性作为所缘的缘故，一百比丘从地狱出来之后马上转生到兜率天，六十八劫当中在如来面前承事，使诸佛欢喜，后来再一个劫中成佛。

为什么以空性作为所缘，即使生起邪见也会具有如此大的功德呢？比如火的本性是热的、甘蔗的本性是甜的，一切诸法的本体就是空性的。任何一个人思维此空性法义，必定会断除

---

① 《亲友书》云：一切欲妙生祸殃，佛说如同木鳖果，世间人以其铁镣，缚轮回狱当断彼。

② 《佛说文殊师利行经》云：舍利弗。是一百比丘若不闻是甚深法本者。当知彼辈必定堕大地狱中一劫受苦。从地狱出已然后方得人身人道。以彼诸比丘辈闻是法本甚深义故。所有恶业重罪应堕大地狱中一劫受苦。今日入于大叫唤地狱之中。一触受已即得上生兜率天中受诸天乐。汝舍利弗。当知是诸比丘闻此法故。速除多罪暂少轻受。汝舍利弗。当知是一百比丘。于弥勒菩萨下生成道。



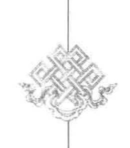
轮回的根本。《般若摄颂》中也有这种比喻[①]：商人在森林中迷路之后，始终找不到出去的路，后来遇到一些牧童，于是欣喜若狂，知道已经到了森林的边缘。还有些取宝的商人，如果见到高山，就说明离海还很远，什么时候见不到这些山了，就知道已经接近大海了。这两个比喻说明什么呢？任何一个众生，只要遇到波罗蜜多空性法门，就说明他已经靠近轮回苦海的岸边了，已经接近涅槃了。

所以，大家不要认为：只是一种偶然的因缘，自己才听闻了般若空性的法门，空性法门也没什么了不起……实际上，释迦牟尼佛在接近涅槃时对阿难尊者说："即使你把我所讲的法全部忘失，般若的只言片语也绝不能忘，当以对如来知恩报恩之心，受持此般若、切莫失毁。这一点理应铭记于心！"麦彭仁波切在一个教言中也说[②]：天界的一千年当中，在三宝面前以各种各样的珍宝作供养，以及一个人在一弹指间观想无常、痛苦、无我、空性四法印，二者的功德，后者较前者超胜无数倍。这是佛陀和麦彭仁波切等诸圣者们的真实智慧所照见的，并非普通凡夫人凭借自己的想象和感觉说出来的。

所以说，对于这样的般若空性法门，在多生累劫中积累资粮才能够值遇，哪怕在耳边仅仅听闻一句空性的教义，其功德也是相当大。有些人说："我没办法坐禅，一坐禅，分别念就

① 《般若摄颂》云：入多由旬荒道人，见牧牛人交界林，思乃临近村城兆，得安慰无盗匪惧。如是寻觅菩提时，得闻诸佛此般若，彼得慰藉无畏惧，非罗汉果缘觉地。如人为观海水往，见树林山仍遥远，不见彼等遥远相，思近大海无怀疑。当知已入妙菩提，听闻如来此般若，纵未得佛亲授记，不久自证佛菩提。

② 《观住轮番净心法》：何者天界千年中，于三宝处皆供养，所需一切之资具，何者仅于弹指顷，心识观念一切法，痛苦无常空无我，经云此较前福德，无计其数而超胜。



开始出现了。”莲花生大士的《六中阴窍诀》里面说：觉得自己分别念多是好的象征，说明你已经认识了自己的分别念。因为我们以前对自己的分别念从来没有观察过，于是错误地认为自己分别念很少，实际上，真正坐下来观察就会发现自己的分别念纷繁众多。不必害怕这些分别念，应该经常坐下来，对于无常、痛苦、无我、空性进行观修。哪怕只有五分钟，观修无常的功德也相当大，《大圆满前行》中说：“如众迹中，象迹为最，佛教之内，所有修行，观修无常，堪为之最。”或者通过理证、教证来分析，所谓的我根本不存在，众生反而执著为是我，以此观修无我；或者轮回全部是痛苦的本性，无论在哪里转生都没有意义，思维自己应当从轮回中出离。这些修法不是特别困难，功德却相当大。因此前面说：一切所知万法中，再没有比这更重要的事情。自己应该在相续中生起一种信心：现在闻思中观现空无二这些道理的机会非常难得。由此生起一种珍贵难得之心，这一点极为重要。



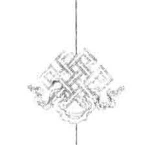
Chapter 84

经过上述分析之后，有人会想：我们现在所见所闻的这些有实法，它的实相到底是怎样的呢？

大家应该明白，现在所显现的一切万法，世俗中无欺显现，胜义中一经观察则无有任何自性。因此，再通过离一多因进行观察，抉择出一切法无有自性的道理，正是为了遣除世俗真相的违品增益，从而显露出世俗的实相。

如果没有将显现与空性圆融一味，说明还没有通达有实法的本相。比如瓶子、柱子等作为有法，以离一多因、金刚屑因等进行观察时，可以了知现在的显现就是空性、空性就是显现。并非如有些宗派所许那样，瓶子的显现许根本不破，然后遮破除此以外的一种实有。实际上，对于瓶子自己的显现分不作观察的话，所谓的现空双运也就很难安立，因为瓶子上根本不存在的一个实有空性和瓶子本身不空的显现二者，就如同兔子的头上不存在兔角的空性与兔子的头二者相结合一样；或者说瓶子上没有柱子，柱子不存在的空性与瓶子的显现二者双运是根本不合理的。

麦彭仁波切在很多论典中再三讲到，这个问题极为重要。我们应该将现在见到的这些显现法作为所争论的有法，应该说现在眼前见到的红色柱子的本体不存在，为什么不存在呢？这一点，通过中观应成派的共同因和不共因进行观察，它的本体的确丝毫也不存在，不存在的同时也可以像水月一样显现，所



谓的现空双运应该如此来理解。了知这一点，说明你已经通达了有实法的真相。宗喀巴大师在《三主要道论》的最后也说："何时分别各执著，无欺缘起之显现，远离所许之空性，尔时未证佛密意。一旦无有轮番时，现见无欺之缘起，断除一切执著相，尔时见解即圆满。"

如果明白显与空二者无离无合，就已经通晓了有实法的本相。比如幻化师变化出大象和骏马时，正在显现的马象等虽然显现，实际却是不实虚妄的，也就是显现和虚妄兼而有之。

一般来讲，真正通达如来究竟密意必须达到一定的境界，但是作为凡夫初学者，依靠中观的各种理论进行推测，了知上述这些道理也不是很困难。

以下通过教证说明上述所讲的道理。彻知一切有实法之真如的诸佛出有坏，对此等道理也已经详尽地说明过，如《摄正法经》[①] 中云："菩萨当通达善逝出有坏真实圆满正等觉所说之十名言，何为十名言？说蕴、说界、说处……"作为已经发了大乘菩提心的菩萨，应当通达善逝如来出有坏所宣说的蕴、处、界、我、众生、命、世间等十种名言，以名言量抉择的这些法，其本体实际也是现而无自性的空性。

《宝云经》中也云[②]："善男子，若具十法，则菩萨精通世俗。何为十法？色亦是假立，于胜义中色亦不得，无有耽著。

① 《摄正法经》，也即《般若摄颂》。

② 《宝云经》云：善男子。菩萨复有十法。名满世间善。何等为十。虽说于色而于实谛不见有相。亦不著色相。受想行识亦复如是。虽说于地而于实谛不见有相。亦不著地相。水火风空识亦复如是。虽说于眼而于实谛不见有相。亦不著眼相。虽说鼻舌身意法而于实谛不见有相。亦不著意法等相。虽说有我而于实谛不见有相。亦不著我相。众生寿者命者丈夫人。……若于实谛亦无佛法善恶之相。但世谛中而有菩提。第一义谛则无菩提亦无取著。



如是受……”此中首先说色法是假立的，在胜义中得不到、无有执著等，随之先后宣讲了受、想、行等五蕴，这就是蕴，再加上其他的众生、业、生、老、死、结生、寂以及涅槃等，称之为十法。经中说，菩萨如果精通这十种法，就已经精通了世俗，也即了知一切世俗有法虽然可以见到其显现，实际却无有丝毫自性，显现与空性完全是一致的。

《宣说圣无尽慧经》中也云：“所谓‘如理’即诸法无我，如是诸法以理而见……”这里所谓的“如理”，也就是说，一切法的真相是什么样呢？不论人我还是法我，一切都是没有的，具有智慧的菩萨对如是诸法以理完全可以见到。

又如《大般若经》中说：“法相空性故，乃至识之间，识之本性空。”一切诸法的相实际是空性的，一切万法乃至识之间也是空性的。所以，从对境来说，色声香味等一切法是空性的，有境方面所谓的六识聚、八识聚等也是本体空性的。

就像麦彭仁波切前文所讲的一样，一切诸法的实相谁也无法改变，这一点很重要，大家应该理解。不论世俗的法相还是胜义的法相，任何人都没有能力改变，也没必要改变。大家应该通过自己对上师三宝地虔诚祈祷、精进努力修行，通达一切诸法在世俗和胜义中的真相。

现在世间上很多学术界的人，对于世俗当中见到的这些法，依靠各种方法研究得还算不错，但是对凡夫境界以外、超世间诸佛菩萨的境界根本一无所知。然后个别的修行人、瑜伽士，对空性可能有一些境界，但对现在的世俗法一窍不通。

这两种现象都是不值得提倡的，我们的上师法王如意宝，在出世法方面，对于大圆满、大手印以及大中观的境界了如指掌；而世间中做人的方法、处理事情的方法、管理的方法等很



多方面，也是非常精通。这才是真正的智者，什么法都精通，什么知识都虚心学习，而且能够清楚区分法与非法，对世间法、出世间法全部都懂，这样对我们的解脱不会有什么障碍。

现在有很多修行人，对名言方面念诵阿弥陀佛名号等特别重视，但对禅定以及胜义空性方面根本不涉及。还有一部分每天都是坐禅，尤其是禅宗，一直入于一种超出五根以外的境界；出定以后，在修积世俗善根——磕头、念佛、修加行方面几乎没有。

有些道友一直问：为什么要分名言谛和胜义谛？

这的确是很重要的问题。因为我们在名言中所做的事不可能一概否定，而仅仅停留在这个层面也不行，除眼耳鼻舌身以外还有一个不可思议的境界，大家应该想尽一切办法到达这种境界，这就是我们所希求的目标。因此，希望大家在修行过程中不要偏向于一方，这一点比较重要。

唯识宗论师对空性也是一种片面理解，认为所谓的空性，就是遍计所执法如同毛发般不存在。

麦彭仁波切对此回答说：这一点说得非常正确，在真实的立场上，承认依他起识实有这一点，实际上也属于遍计法。因为依他起的本体如果真实存在，那么从中产生的遍计二取法也应该成立，就如同父亲成立的话，儿子也应该成立一样。然而，通过上述理证观察，你们所谓的遍计法根本不能成立，以理证有妨害的缘故。因此，通过推理可以得出遍计法实际是空性的，如果遍计法成立为空性，你们所承认的依他起识也应该成立为虚假、空性的。

正如《象力经》中，佛陀当时问舍利子："舍利子，你是怎么想的？你认为诸法的本相到底存在还是不存在？你应该老



老实实地告诉我，你究竟是如何抉择的。”舍利子思考之后回答佛陀：“世尊，了知一切诸法的本相也无可了知，为什么呢？佛陀也说明了一切诸法如同幻化一样本来不存在，原因是，真实义中一根毛的百分之一、千分之一的法也是根本得不到。”

因此，对于无有自性与缘起显现二者无别如水月般空而显现这一点，应该生起殊胜定解，这对初学者来讲相当重要。其中，无有自性是从胜义谛方面而言的，也可以理解为中观自续派所承认的空性；缘起显现则是指世俗当中的显现。比如柱子的本体，以中观胜义理观察时是空性的，在它本体空性的同时不灭显现，二者如同水月一样无离无合。

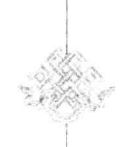
无垢光尊者在《大圆满心性休息》当中也讲到了水月的比喻[①]，水月正在显现的时候，月亮的本体在其上一丝一毫也不存在，虽然不存在却是明明显现的，这就是现空双运方面的比喻。对于这一点要生起殊胜定解，不是听别人说说，而是通过自己的理证智慧进行观察，从道理上彻底通达。

自相续中生起这样的殊胜定解以后，以执著相作意，这就是有现行境者如幻之定解。麦彭仁波切也教诫我们[②]：修的时候首先需要观察，中间观察安住轮番修行，到最后无须观察直接在无有执著相中入定。所以，首先应该思维：现在所见所闻的法没有丝毫自相，只是分别念认为它存在而已。就像有眼翳的人，一个医生告诉他：你现在见到的黄色完全是假的，海螺

---

① 《大圆满心性休息》云：虽然如幻而显现，生等诸法正现时，产生等法无自性，如阳焰水池月影。

② 《定解宝灯论》：乃至未生定解前，方便观察引定解，已生定解于彼中，不离定解而修行。中间察住当交替，观察则会生定解，未察执著平庸时，屡屡观察引定解，生起定解于彼中，不散一缘而修持。



的本色应该是白色。这时在他的心中生起一种确信，医生说的是对的，海螺本来是白色的，只是以自己病的原因看不见而已。这就是对对境方面有所认识，具有执著相的一种作意。

这样的现空双运实际是后得智慧中得到的，真正菩萨的入定境界，现和空的两种戏论全部消于法界，远离一切戏论。麦彭仁波切在《定解宝灯论》当中也作过如是宣说①。因此，不管是中观应成派还是中观自续派，从最究竟的智慧来讲，空性的基性②与无有自性的空性，这二者其实也是一种不清净的心。

一切诸法的本性，比如我们可以看见的柱子的显现，以名言量来建立；看不见的柱子的本体空性——所显现的根本不成立，用胜义量的离一多因进行抉择。这样建立和遮破的两种分别念，到了最后也同样需要摒除，如同燧木和燧垫摩擦之后可以燃火，之后这二者也会被焚烧殆尽一样。因为圣者的入根本慧定当中，根本不会有名言量所得到的显现和胜义量所得到的空性二者。

麦彭仁波切在前文中也说：抉择空性是通达名言的方便，形形色色的显现法则是证悟空性的途径。实际上，这些全部都是依赖于分别念，现空双运的境界也是暂时安立在世俗当中，麦彭仁波切之所以把单空安立在世俗当中的原因也在这里。

如实修行实相，就是指远离一切破立的分别戏论，也称为无现行境者之如虚空入定。《现观庄严论》当中经常说入定分

---

① 《定解宝灯论》：不偏二谛后得慧，虽立现空双运名，然而入定大智前，不缘现空双运性。

② 此处指显现部分。



有现和无现，这种观点比较多[①]。像以前的狮子贤论师等，他们认为入定也有光明分，因此属于有现的观点。即便按照承许入定为有现的观点来讲，指的也是离戏实相，并非分别念所安立的一种实有法，这一点无有任何分歧。

庚二（分析彼世俗之自性而宣说）分二：一、显现许无欺而存在；二、现基必为实空。

辛一（显现许无欺而存在）分二：一、如何显现；二、以何因而显现之理。

壬一、如何显现：

《入中论》当中讲到，世俗也分真世俗和假世俗。此处所讲的世俗法相，应该是指真世俗的法相。按照静命论师的观点，所谓的假世俗根本不具足世俗的法相，静命论师将起功用承许为世俗法的原因就在这里。这种观点与随理唯识宗比较相似。那么，真正的世俗谛究竟是什么样的呢？

未察一似喜，生灭之有法，

一切具功用，自性知为俗。

所谓的世俗需要具足三个条件，第一个“未察一似喜”，胜义中观察时，即使微尘许的法也得不到，但在世俗中没有经过详细观察时，唯一从这个角度来讲似乎欢喜，认为各种现象都是存在的。

现在世俗中的一切显现法，如果真正去观察，全部如同水泡一样马上就会破灭。所以《中观二谛论》中也说：所谓的世

① 《因明论集》：无现入定中明确领受人无我与法无我，有现后得时明确领受见二千、三千及无数世界等自境互不混淆的对境，这就是瑜伽现量。



俗最好不要观察，只要一观察，任何法都是得不到的。

有生有灭、因缘聚合的有法，是世俗谛的第二个法相。然后，名言中火有火的热性、水有水的湿性等，每个法都具有它自己的功用，并非如石女儿、兔角一样，这就是世俗谛的第三个法相。

如果有人问：所谓的“世俗”是像龟毛、兔角与常有自在天等一样徒有虚名，还是缘起无欺能起作用，到底是哪一种呢？

名言中的一切缘起法具有无欺的一种作用，这一点，从智者班智达乃至牧童之间共同承认，只是在承许的名称上有所不同而已。比如瓶子，印度人、中国人以及其他各个国家都有不同的称呼，虽然表示方法不同，但是大家都知道它有装水的作用。那么，这种起功用的法以及不起功用的法二者，究竟哪一种才是本论所承许的真世俗呢？

麦彭仁波切站在本论作者的观点说：此处所说的世俗并不是如同龟毛、兔角等一样，仅以语言安立、不可现见、不能做所想之事的无实法。比如下大雨的时候，水沟没有做好、房子漏水，这时你即使想用兔角来做水沟也是根本不可能的。对于缘起显现的本体，名言中真正能起作用的瓶子、柱子等，虽然根本经不起智慧的观察、分析，但是，单单从未经观察这一侧面，尤其心境比较好的修行人，不论春夏秋冬都会觉得特别快乐，因此说“似乎欢喜”。

根登群佩大师曾经说：一切万法的实相，在没有经过详细观察时似乎存在，一经观察，根本没有办法说有说无。就像《显句论》中说的：对一个乞者说“没有什么可以给你的”，那人却说“把没有的东西给我”，这样一来，给者也是根本没有



办法表达。同样，万法究竟的实相即是如此，单单从未经详细观察的角度而言，一切法似乎实实在在存在。

而且，因果本体刹那生灭的有法，对于这一切真实不虚并具有做所欲之事功用的有实法之自性，就是此处应当了知的世俗。



Chapter 85

发完菩提心之后，大家应如理如法地听受。以前上师如意宝讲过：上根者，从家里出来前往经堂的时候，自己心里就会想：这次听课是为了利益天下无边的一切众生；中根者，在课堂上正式念诵发心偈的时候，会观想为了利益一切众生发菩提心；下根者在传法者提醒大家发菩提心的时候，会在自己心里发起菩提心。发菩提心的时候，应该愿天下无量无边的众生获得无上圆满正等觉的果位，这样在短短的时间当中也可以积累无穷的善根。

当然，有些初学者很难在无勤中做到这一点，但是以一种勤作的方式也可以，比如以前要求大家课前课后念诵的时候用转经轮，一开始经常会忘，现在除了个别人以外，念诵的时候基本上都在用转经轮。发菩提心也是这样，一开始也许不习惯，但是大家要把它作为最重要的事情来抓。

我想：把什么事情都放下，专门找出一定的时间来修菩提心，这样的机会有没有呢？这很难说，而且也没有必要。大家应该从每天的所作所为不断串习，比如每次上课之前，首先想：我这次听课，是为了利益一切众生最终获得如来果位。听完课以后，《普贤行愿品》的所有内容能够全部观想当然最好，即使不能全部观想，也应该思维：我在这里已经圆满听闻了一堂课，不为我自己获得快乐、名声，而是为利益天下无边的可怜众生。心里面如此作意，这个善根就已经以三殊胜摄持了。



一个人的修行好不好，应该看他能不能经常以正知正念摄持自相续。我今天这样提醒以后，大部分人在这几天内应该会有印象，但关键要看能不能长期坚持，这是很重要的一个问题。

所以，希望大家不管在哪一个法师面前听闻哪怕一个偈颂，最好在前面发一个菩提心；中间尽量对佛法和法师有一种恭敬之情，全神贯注地听闻；最后将这次所作的一切善根回向众生，这只是几秒钟的事情，很容易做到。如果让你们在五六分钟里这样观修，可能会有点困难，因为心经常会散乱。但是，以正念来摄持的话，在这几秒钟里，每个人都可以观。不过，到底能不能坚持做到，也要看个人的修行和福报。

讲经说法、闻思修行等善法的功德相当大，如果在不知不觉中消失的话非常可惜，很多凡夫人没有将善根回向，被自私自利的执著心染污了，或者以嗔恨心毁坏、以炫耀心给别人宣扬，这样的话，功德很容易就会失毁。所以，每天所作的善根，最开始以菩提心摄持，最后以回向来摄持，这一点不是很困难。

人总是会有一种习惯的过程，比如每天早上6点钟起床，刚开始的时候不习惯，到了一定时候自然而然就醒过来了。所谓的菩提心也是同样，真正无改造的菩提心的确很困难，但生起改造性的菩提心是很容易的，因为它毕竟是一种有为法，大家只不过从来没有这样想过。一开始通过一种勤作性的菩提心逐渐串习，到最后，无勤作的菩提心自然而然会生起来。

我自己也是觉得特别惭愧，每天口头上说为度化一切众生，也只不过是发出一个声音而已，实际心里面根本没有作意，这是非常不好的一种现象。下面的道友，听经的人虽然很



多，但真正在这个时候思维“我听法是为了利益一切众生而听闻的”，在这方面能够观想的可能很少，也许其他的分别念正在起作用，也有这种情况。希望大家发菩提心的时候，不管怎么样也要把自己的心念收回来，专注到这个上面很重要。

前面已经讲了世俗的三种法相，一个是未经观察似乎欢喜而存在，以此遣除经过观察仍然承受得起这一点；第二个，以生灭之法并非常有来遣除常有这一违品；最后一个，具有功用的缘故，遣除了如石女儿等假世俗。因此，从遣除三种违品或者否定的角度讲到了这三点，而从肯定的角度，唯一建立了世俗谛这一点。

下面主要说明从否定角度宣说的这三个法相。

一、未察似喜：对于这些世俗，从遣除是实空的同时不显现这一角度，说为“未察似喜”。

很多有实宗认为：柱子等在空性的同时不能显现。

但实际上，空性的同时可以显现。在没有观察时，一切万法不可泯灭而显现，就像水中月影一般，但真正用理证观察时，任何一个法微尘许也得不到。比如对水月真正去观察，水的上上下下根本得不到月亮的任何一部分，然而在未观察的情况下可以存在。所以，空性的同时可以显现，这一点并不矛盾，从这个角度来说，名言的第一个法相叫做未察似喜。

那么，空性的同时可以无欺显现这一点依靠什么来成立呢？以离一多因的理证可以成立。通过离一多因进行抉择时，现在眼前的柱子无欺显现，与此同时，它的本体却丝毫也不会存在。这一推理，完全可以遮破实有之法，成为破除实有的能遍，破除了实有之法以后，其显现也完全不矛盾。对于这个问题，大家应该深刻领会。



二、生灭之有法，因为人们认为现在这些法不是刹那刹那之法，为了断除这样的邪知邪见，颂词中说“生灭之有法”。

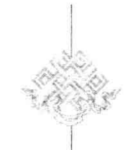
在整个世界当中，没有一个法是常有的，这一点，通过破常有的理证完全可以证实。建立刹那的理证，有无观待因与有害因两种，这在因明《释量论广释》、《量理宝藏论》及其讲义中讲得都比较广。在这里，麦彭仁波切为了让我们通达一切万法都是刹那无常的本性，也对上述建立刹那的理证作了比较广泛的宣说。

首先是无观待因，其推理方式如下：存在的任何有实法决定不观待其他灭因而自然刹那毁灭，如闪电与火焰等，声也是存在的有实法之故。

这是一种二相推理，陈那论师以前的因明前派也有这种推理方式。意思是说，存在的任何一个法决定不观待任何其他因，它自己当下就会毁灭，就好像闪电和火焰一样。对于闪电和火焰，由于被相续中的同类因迷惑而认为它是存在的，实际上，它们都是刹那灭尽的自性。就像闪电与火焰的比喻一样，人们听到的声音，它作为一种存在的有实法，必定会当下毁灭。

此处从能遍的角度来讲，一切有实法、存在之法，不需要观待任何其他因，自己就会毁灭。比如所有人都能知言解义，此为能遍，所以，扎西、才让等也是人。由于能遍的知言解义这一点已经确定，所以说扎西和才让是人而且可以知言解义。同样，存在的有实法不需要观待任何其他法，它自己就会毁灭，这是相当有力的一种推理公式。

一般在古代都是瓦瓶，而现在有胶、玻璃、钢等各种材料做的瓶子。以瓦瓶为例，很多世间人、个别外道以及佛教犊子



部的论师这样认为：没有用铁锤等他法摧毁之前，这个瓶子始终都是存在的，今天的这个瓶子就是昨天的那个瓶子，明天的那个瓶子也就是今天的这个瓶子。或者说柱子，在没有出现倒塌或毁灭之前，昨天的柱子就是今天的柱子，今天的柱子就是明天的柱子，一直到最后毁坏之前都是这个柱子。

实际上，所谓的无观待因——“一切法是刹那刹那毁灭的，不观待任何法之故，犹如闪电”，将这个推理反过来也可以这样讲：只要是有实法，就不需要观待任何法，必定会刹那刹那毁灭。这是细微无常的观察方法。《大圆满前行》中所讲的无常观修方法，一般是比较粗大的无常，比如春夏秋冬、昨天今天明天等等，对于每个物质相续上细微的无常并没有详细观察。

所毁灭的瓶子，由于是已经毁灭的法，因此叫做灭法。同样，瓶子的前一刹那已经灭了，这个部分也可以叫做灭法。此二者都不需要观待任何其他的因，因为所毁灭的有实法本身即是刹那生灭的，而作为无实法来讲，并非因缘所产生之法。

有人会想：以铁锤把瓶子打碎时，瓶子的相续已经灭尽了，那有实法是不是已经成了灭法的因呢？

不是灭法之因。因为灭法自己的本体都不存在，又怎么会通过因缘产生呢？不可能产生。

举例来说：一个瓶子从形成的第一刹那到一百刹那之间一直未遇到其他的毁灭之因，在一百刹那时遇到其他人用铁锤来摧毁，这时，很多人认为已经存在灭因了。

这个推理非常简单。瓶子第一刹那刚刚形成时，与第二刹那的瓶子，二者是不是一个？不能承认为一个。如果说是一个，第二刹那和第三刹那是不是一个？你也应该说是一个。那



么，第三刹那、第四刹那……一直类推下去，第九十九刹那和第一百刹那的瓶子应该是一个，这样一来，后面这九十九个刹那的瓶子与第一刹那的瓶子也应该是同一个了。本来这个瓶子从第一刹那刚刚形成之后，应该还可以住留九十九个刹那，但是后面九十九个刹那与第一刹那同体的缘故，第一刹那的瓶子当下就应该毁灭，为什么呢？因为一百个刹那成为一体之故。

或者从一个人的 1 岁到 100 岁之间来分析，这个人在 1 岁和 2 岁时是不是一体呢？不能承认为一体。如果说为一体，一直类推下去，最后 100 岁的老人已经变成 1 岁的婴儿了，百岁老人死的时候还需要活 99 年，或者他在 1 岁的时候就应该死了。

这种观察方法非常重要。现在学习的很多推理大家应该会运用，比如别人说瓶子虽然不是常有，但在遇到灭因之前常有存在，这时应该会运用这些推理。如果不会运用，可以说你除了积累一些功德外，全部都白学。

根据上述分析，第一刹那的瓶子当下就应该毁灭，根本不能继续住留九十九刹那。同样，如果说第一刹那与第二刹那中间未隔开而变成一体的话，所谓的一百个刹那也就不会具足了，因为“刹那”是从瓶子的成长或者毁灭的过程来计算的，就如同时间是物体运动或毁灭过程中的一种度量标准一样，这样的时间刹那并非与瓶子他体而存在。因此，不可能出现“瓶子常有、刹那单独计算而存在”的情况。

同理，表面看来虽然有多少年、多少岁等说法，实际全部是刹那刹那聚合起来的，不积累刹那的千年、百年绝对不会存在。由于是以一年一年而计算为百年；未圆满十二个月就不能



算作一年；一个月也有三十日；一日有六十漏刻[1]；一刻有六十漏分；一般健康人一呼一吸，即为一息，六息即是一分；而每一呼一吸，有些论典说有六十三刹那，也有六十五个刹那、六十个刹那等不同说法，但麦彭仁波切说，根据众生的根基不同还可以继续再分。

那么，应该怎样分呢？下面以比喻说明时间的分析方法。

一百个青莲花瓣层叠在一起，然后用针快速穿透这些花瓣，因为青莲花瓣又软又薄，所需的时间很可能只要一秒钟或者更快。假设一秒钟便可以穿透这一百个青莲花瓣，那么每个花瓣之间应该有一个非常细微的刹那，比如一个花瓣由很多微尘组成，它的上面、中间、下面也是具有次第性的，一百个青莲花瓣就可以分为三百个部分，而针虽然快速穿过这三百个部分，但必定是以次第性而穿过，不可能同时。前面在讲达拉和拉达的时候，也用铜板作了比喻，由于速度放慢，也会更好理解一些。

假设说一百个青莲花瓣中有一刹那不齐全，那么，以其数目而言，也就不可能不使停留的时间缩短。因为第一与第二刹那间的有实法如果成为一体，那只会像第一刹那一样，从而导致第二刹那毫无意义。或者，在第一刹那纹丝不动、并不毁灭，最终也就不可能出现任何变化。这样一来，以前崭新的东西不应该变旧，去年存在的东西今年也应该存在；另外，昨天见到柱子而今天未见到的差别也不应该出现。

事实并不是这样，前者灭亡才使后面的阶段产生，这一点是决定的。瓶子也是同样，前面无水时的瓶子与现在有水时的

① 漏刻：《时轮金刚》当中计算时间的一种单位。



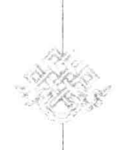
瓶子如果是一个，那么有水的同时也需要成为无水阶段的瓶子，因为一个本体没有改变的缘故，然而既是有水又是无水的瓶子不可能存在。

一般藏人认为出门或者办事情的时候见到一个空瓶子是不吉祥的。不过，有些人出去办事情的时候，见到水桶空着，一定要把水桶装满才出去，这样改造可能也没必要，只是一种多余的分别念。当然，在名言假立中，刚才无水的瓶子，现在已经装满了水，这样可以说。同样，凡是显现能起作用的有实法，前刹那如果未灭则后刹那也绝不会产生。

因此，我们要清楚地认识到：有实法本身的生灭二者，都是由一因所引发，根本不需要其他因来灭尽。对众生来讲，虽然瓶子一刹那也不会停留，是刹那刹那生灭的，但这种刹那以肉眼根本见不到的缘故，依靠相续中相同的迷乱因导致，见瓶子相续相同这一点也是完全存在的。

尽管是刹那生灭之法，但众生以同类相续连续不断而生作为迷乱因，将它执著为一体。比如那边的紫青河，我们心中认为“我刚来的时候渡过这条河，现在渡过的也是这条河”，从而将去年、今年、明年的那条河执著为常有。这是非常愚痴的一种想法，实际对其详加观察就会发现：不要说去年与明年，甚至今天早晨流过的河水在现在也是一点一滴都没有，所出现的完全是崭新的河流。这一点，只要把一片树叶放在河里，可以见到它马上会被冲走，依此清晰展示了河水不断流动的特性，因此只要稍微推理就可以明白。

同理，柱子、瓶子或者人的面孔，通过眼睛无论如何也看不到它的无常性，为什么呢？因为眼识不能成为量，释迦牟尼佛在佛经中说眼耳鼻舌身五根不是量的原因就是如此。



那么，因明当中为什么说眼耳鼻舌身可以成为现量呢？当然，对于名言中起功用的一些法，暂时以根识作为标准也非常合理，但究竟也成为合理的话，佛陀的智慧就成为毫无用处了。因此，不论柱子还是河流，它们的相续都在一直不断地改变，但这不是眼识的对境。就好像经常在一起的两个人，根本不发觉对方已经逐渐衰老，但是分开几年之后再次见到时，突然就会觉得老得特别厉害。以前贝诺法王的一个侍者到学院来，一看见我，他就说："你老得那么可怜哪！"其实我对他也有同感，只是还没来得及说……因此，一切凡夫众生都是由相续迷乱因摄持，才误认为一切法常有存在。《四百论》中也说[1]：以相续的错乱因执著成常有，对积聚的假法执著为实法。

① 《四百论》：于相续假法，恶见谓真常，积集假法中，邪执言实有。



Chapter 86

在如何显现这一科判当中，从遮破的角度讲了名言谛的三种法相，也即未经观察似乎存在、生灭之本性、具有功用，具足这三种条件的法就可以承许它是世俗谛。比如一个瓶子，在胜义谛中观察时，它的本体一丝一毫也不成立，未经观察时似乎实实在在存在，这是第一个法相；瓶子本来是即生即灭的本性，并非常有，这是第二个法相；所谓的瓶子具有盛水等功用，也具足了第三个法相。除这三个条件以外，外道承认的常我或者名言中也根本不存在的石女儿、兔角等，在此处不能成为真正的名言之法。

其中第一个法相，未经观察时似乎显现存在，前面已经作了宣说，下面也会有一些说明，但没有作广说。第二个法相，一切诸法皆为生灭之本性，这一点通过破除常我的理证足可证明，此处引用因明的无观待因和有害因来论证这一问题。以上已经讲了无观待因，一切诸法的本体，不需要观待任何法，在显现的当下刹那灭亡，通过河流的比喻可以理解这一道理。

对于瓶子来说，它以前具有盛水的功用，现在已经被铁锤摧毁了。这种说法，实际只是从瓶子原先的相续被遮止的角度称为毁坏，其实并没有真正的毁坏。

当然，在未经观察时，铁锤摧毁瓶子存在，用智慧对治所断也存在，但真正通过观察，所谓的对治与所断二者接触或者不接触都不合理；瓶子与铁锤两个接触和不接触也不合理。为



什么呢？以铁锤摧毁瓶子的时候，不接触肯定不行，否则东山也应该摧毁西山。如果接触，是有间隔的接触还是没有间隔的接触？如果承许无间隔接触，瓶子与铁锤将融入一体，但这一点绝对不能安立。

相违的物体积聚在一起时，另一个相违物体的相续不能再继续下去，就叫做已经摧毁了它。比如相续的烦恼依靠智慧可以断除，在这个问题上，有些大德认为被毁坏的法是所断；有些称其为将来的灭法，将来会把它断除。其实从这两个方面都可以解释，见道一地菩萨的智慧可以断除一地菩萨的所断，而智慧生起来时，以前加行道和资粮道的所断再不可能延续，所以可以说它灭了。那么，智慧和所断二者接触不接触？对此不必观察，即使观察也得不出结论，否则就不是世俗谛而是胜义谛了。

所谓的灭法，是未来将生的法需要断除，还是即将灭的法要断除？以瓶子为例，从名言角度，可以说即将灭的法断除，或者将来要产生的法不会再产生。

现在有很多人认为：世俗中应该成立一个法，如果没有成立，这些法为什么能够显现呢？

其实这是对中观、因明没有通达的原因，因为对世俗谛根本得不出一种真实的结论。《量理宝藏论》中也讲到一些比喻，比如很多水积聚在一起，可以称之为一桶水，这是以眼识作为标准，那么瓶子中存在很多很多的微尘，这些微尘以眼识根本见不到，未见到是不是就成了非量呢？并非如此。法称论师在《定量论》中说：以对人们具有利害的界限为标准，即是观现世量。

从最究竟的角度来讲，名言中瓶子的无常，就像外面的河



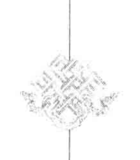
流一样，瓶子的本体也是一天一天、一刹那一刹那地一直毁灭，但我们以眼识根本看不到。那是不是现量没有见到呢？眼识所看见的只是一个假立的相续，因此在表面上暂时可以安立一个量。但从最究竟的圣者智慧来讲，这种量在净见量面前根本不能成为量，尤其是入根本慧定或者用胜义谛进行观察，凡夫众生的所见所闻全部都是非量。

当然，释迦牟尼佛在《三摩地王经》中说："眼耳鼻非量。"这并不是指胜义谛当中，胜义当中远离一切戏论，任何人都不会承许它是量，应该在名言中以智慧观察时，现在所见所闻的都不是量。

有关这些方面，大家在学习中观的过程中，不能仅仅依靠文字，应该跟道友们一起探讨。平时自己一边看书也要一边思维：一切万法到底是不是无常，是不是刹那性？了知一切法都是刹那性，对中观无生的道理会生起一定的信解。为什么呢？因为它在名言中也是刹那性的，并非真实之法。

大家一般对粗大的无常很容易明白，比如春夏秋冬、今天明天等变化，但是对细微的无常，只有通过因明和中观的推理才能了知。如果通达了最细微的无常，麦彭仁波切在《释量论广释》中说：这就是证悟空性的一种方便法。因此，名言中柱子的刹那刹那变化，以眼识虽然见不到，但依靠无观待因进行推测，可以了知柱子是刹那生刹那灭的，根本不存在丝毫可以停留的机会。在这方面生起信解非常重要。

作为铁锤来讲，它并不是真正毁灭瓶子的因。对此如果详细观察，铁锤所毁灭的到底是铁锤本身、碎片还是除此之外的他物？第一个，铁锤自己毁灭自己是绝对不可能的，这在此处也不能成为辩论的主题。那么，以瓶子作为近取因、铁锤作为



俱生缘，瓶子的相续再也无法继续下去，以此可以说铁锤是碎片产生的因，又怎么会成为摧毁瓶子的因呢？不应该成为。因为原来的瓶子是什么材料制成的，现在那一原料无有损害，只不过是结构改变了而已，瓶子本体上存在的事物依然存在，所以说铁锤是产生碎片的因，并不是摧毁瓶子之因。

很多人认为：这不可能吧！没有铁锤的话，这个瓶子依旧“健康生存”着，但是以铁锤的作用，瓶子从原来可以起功用的有实法已经变成无实法了，依靠这种因缘才产生了碎片。

对方认为：同一个时间当中，既产生了有实法又产生了无实法。这是非常可笑的一种说法。有实法与无实法二者，不可能分别成为铁锤所作的对境，做出碎片这件事不可能变成摧毁瓶子的因，就如同造柱子不可能摧毁瓶子一样。因此，可以说依靠铁锤做出了碎片，却不能说瓶子是以它来毁灭的，为什么呢？你认为此二者他体的缘故，这样一来，不能承许做碎片的同时毁灭了瓶子，否则，做柱子的时候瓶子也应该毁灭，你说在造作某他体法的同时摧毁了另一法之故。

这时，有人会想：铁锤主要的作用是打破瓶子，碎片就像烧火的灰尘一样是自然而然产生的。

这种说法也不合理。倘若如此，陶师应成为摧毁泥土者而并非造瓦罐者，因为他已经将原来的泥土摧毁了，但人们通常会认为陶师是做瓦罐的人，所以，你们的说法实在有些过分。

因此，瓶子不存在的无实法是依靠铁锤等因来造作的说法，实际已经承认了以因没有做任何法，就好像“看见石女儿、兔角”与“什么都没有见到”这两种说法意思相同一样。瓶子的毁灭实际是一种灭法，此灭法以铁锤来作与铁锤什么都没有作，这两种说法完全一样。



通过上述观察，大家可以明白一个道理：一切万法只是在遇到某一种因缘时，其相续再无法延续下去而已，但实际上，不论遇到外缘还是没有遇到外缘，事物本身都在刹那刹那改变。

人们在比较粗大的概念中认为：瓶子原来是好的、常有的，遇到铁锤时瓶子被摧毁了。实际这种观点根本不能成立，《释量论广释》、《量理宝藏论》的颂词和讲义当中都已经说明了这个问题，推理的方式与此处基本相同。

最强有力的推理方法，就像前面所说青莲花瓣的比喻一样，任何一个法从形成的第一刹那到第一百个刹那之间的推理方法非常尖锐。通过这种方式，大家应该明白：一切万法都是无常的，自己所见到的外境以及自己的心识都不是真正可靠的法。

我们经常会想：外境也许不存在，但我的心应该常有吧！实际上，心也是前刹那后刹那不断变化的，在前刹那与后刹那之间，依靠我们的分别心虽然可以假立一种间隔，并将其指定为“我”。对于这样五蕴假合的“我”进行观察，过去的我肯定不存在，因为过去的我在现在一点一滴也找不到；未来的我根本没有产生。那么，现在的我到底是什么样的呢？即使我正在说话的当下，也可以分成千万个刹那，中间这个所谓的我究竟如何存在呢？

真正抉择无我的话，有时不需要以胜义理来观察，就连名言中，所谓的我也是与龟毛、兔角没什么差别。只不过众生相续中存在一种迷惑因，以此才将不存在的法认为成存在、不存在的相续认为成存在，这就是我们的错误。所以，麦彭仁波切的教言的确非常殊胜，希望大家通过这些观察方法真正通达其



中宣讲的道理。

下面讲有害因。

以大自在派为主的个别外道认为：大多数乌鸦是黑色的，也有个别乌鸦是白色的，同样，大多数有实法是无常的，然而像大自在天等个别有实法应该是常有的。

对于这一说法，通过推理的方式进行破斥：无论任何法，如果是不具有次第性或同时起作用的常法，就决定不是有实法，犹如虚空一样。

在这个二相推理中，首先确定了“凡不具次第的常法就绝不是有实法”这一点，而具有功用能遍于一切有实法，因此，不具足功用的常有自在天绝不会成为有实法。

上面这一推理可以说明：任何法如果有功用，就必然是次第性与刹那性，而常有的法不可能存在变化的缘故根本无有功用，因此不可能是有实法。大家应该明白：只要是常有就必定与是有实法相违，所谓的有实法与常有不可能有并行不悖的情况。

恒常的有实法在万法之中不可能存在，任何存在的有实法也不观待任何他因而是刹那毁灭的，这一点依靠理证完全可以成立。所以，应该清楚：在所知万法的整个范围内不存在一个恒常的有实法。

那么，不具备功用的虚空等法是如何安立的呢？

所谓的虚空，实际仅仅是对遣除其他有实法这一分假立为有而已，其本体根本不可能存在。比如这个房间里面没有任何东西，由此安立为虚空；所谓的柱子不存在，因此叫做无柱，除此之外根本不存在一种实质性的法。

法称论师在一些因明论典中经常用虚空作为常法的比喻，



原因是什么呢？并不是虚空的本体存在才如此安立，而是从非无常的角度来安立，实际并非说真正具有一种常有之法。《量理宝藏论》中也说[①]：法称论师只是对遮破无常称为常有而已。

通过以上的有害因和无观待因可以得出什么结论呢？任何一个法，在这个世界上只要有产生就意味着毁灭。

很多人认为：第一刹那产生，第二刹那安住，第三刹那才灭尽。

按照《俱舍论》的观点，具有生住灭是有为法的法相，但实际上，这只是假立的一种说法而已。任何一个法，“生”的本性就是“灭”，除此以外，根本没有一个安住停留的时间，这一点在《中观四百论》中观察得非常清楚。

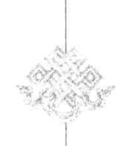
“生”的本身就是“灭”，这是名言中至高无上的一个结论。在这里摧毁的是大多数凡夫相续中的邪见，大家应该了知万法无常的道理，不仅从理论上了知，而是在内心深处有所体会，真正生起这种定解的话，对于无常法才会有一个新的认识。否则，不要说大圆满和大手印的境界，甚至名言中万法无常的概念还是模模糊糊，这是肯定行不通的。

如果通达刹那刹那无常的道理，依靠这种理论，也就可以了知能作的作者以及所作的业均为无常的道理。因此，所谓的造业者与所造的业在没有观察的情况下可以存在，只要详细观察就会了知它也是无常的。

很多人都在问：为什么对因果不能观察？为什么因果二者接触、不接触都不合理？

---

① 《量理宝藏论》云：法称则于遮无常，安立恒常之名言。



以青稞为例，青稞的种子在果产生以后如果可以安住一段时间，那么说它与果接触也可以，但是它的本体在果产生的当下就已经毁灭了，根本没有与果“交谈”的机会。同样，任何一个法，通过细无常的道理进行观察，想要在万法虚妄的本体上找出一个真实的接触是绝对不可能的。所以，不需要通过胜义量观察，单单以名言中无常的道理来观察，因果无论接触不接触都不可能产生，只不过是如幻如梦的因缘具足时，它的果自然而然会引发，就像火的热性一样，这是法尔理，也叫做自然规律，这一点谁都否认不了。

对于这样的因果规律，大家应该生起信心。当然，比较甚深的因果，唯有佛陀的境界才能了知，所以，在《毗奈耶经》等经典中也说：有些外道因为不知道前世后世的细微因果，于是产生了常见和断见。所以，我们必须依靠佛陀的教言无误安立因果以及名言实相，以此方能遣除耽著世间、常法等颠倒的妄念，并且轻而易举通达无实空性的道理，也可以说，无常观是世俗和胜义当中一切白法功德的来源，释迦牟尼佛在四法印中宣讲万法无常的原因也在这里。

世尊也亲口说过：“一切足迹中，大象迹最胜，一切想之中，无常想最胜。”有些人说：大象的脚印像大莲花一样非常庄严。也有些论师解释说：大象具有一定的智慧，它不可能进入悬崖等险地，人们跟随大象的足迹就会很安全。无论如何，释迦牟尼佛说：在所有的足迹当中，大象的足迹最殊胜；在所有的观想当中，观无常的功德最大。《开启修心门扉》、《札嘎山法》当中观修无常的方法讲得比较多，大家可以经常观修，一定要在自相续中生起万法无常的定解。

三、能起作用之理：正如兔角等除虚名之外自本体少许也



不存在一样，一切无实法均与之相同，仅仅是遮遣有实法而已，所谓的自主成立一丝一毫也是无有的，因此，虚空等不能起作用的法，即使以名言量也无法证明其存在。

大家应当了知无实法本不存在这一道理，而人们在名言中追求、取舍、言谈的全部都是有实法。因此，本论的五个特点之一，就是将名言法安立为起功用的法。

虽然存在假名言这种说法，但它并不是有实法，如同假人不能做真人的事情一样，而虚空等无实法是根本不存在的法，所以，人们在取舍的过程中，应该对有实法进行判断。因明当中讲到：对境唯一是具有自相的法，所谓的总相只不过是在取境的方式上安立而已，不能成为真正的对境。《量理宝藏论》中也说："所量唯独一自相。"所以在因明当中，不管现量还是比量，所衡量的对境唯一是自相的法，在这里也就是指起功用的法。如云："如若建立一，依彼置他法。"也就是说，在建立柱子、瓶子等一法时，依靠它能够产生眼识、鼻识等，其他的法对它来讲也就是不起功用的法，所以暂且将之放置一旁就可以了。



Chapter 87

在名言中存在的一切万法应具有三个条件：未经观察的情况下似乎欢喜而存在、全部具有生灭性、全部是具功用的法。现在正在讲第三个问题。

前面说："如若建立一，依彼置他法。"这是《释量论》的一个教证，意思是说，正在建立一法的时候，其他的法都应该暂时放下，不破也不立。那么，名言当中的所知万法到底是什么样的呢？应该是精通五部大论的大班智达到愚笨牧民之间，所有人共同承认的起功用并在无害六根前显现的这些法。《入中论》中也说：所谓的真名言是六识前显现的具有自相的对境，因此应该排除胜义谛的法以及名言总相和常有的法。《量理宝藏论》中也说："所量唯独一自相。"

因此，《中观庄严论》当中名言量成立的法就是自相法，静命论师在本论中唯一将起功用安立为名言法的原因就在这里，这就是此处名言量所衡量的真正所量。

依靠具有自相或者起功用的这个法，名言中尤其因明当中的很多道理都可以进行宣说，比如现量和比量，比量的根源是现量，现量的根源则与事物的自相有一定关系。所以，对名言不作判断也就不必多费唇舌，只要去判断，起功用的法就特别重要，应该将它作为所判断的事物。

不论眼睛见到、口中宣说还是耳朵听到，人们在平时所作所行中取舍的全部是六根识前无害成立的这些法，这就是真正



名言法的相。在如此安立的过程中，对于因果接触不接触等问题不需要详细观察。《显句论》中也讲了：世间人不会去详细观察某法是自生还是他生，只要因产生果就可以了，这就是世间人的一种说法。中观应成派有时也是随世间名言来抉择的原因就在这里，《入中论自释》中也阐述了与之相同的道理。

因为在世间当中，只要看见因产生果就可以了，根本不用观察因和果之间是自生还是他生，只要有因就有果，依靠这种规律建立名言量就可以。所以，起功用的法非常重要，如果不起功用，即使名言中也无法建立这一法。

依靠这样的自相有实法，可以建立无实法，也就是说，依靠起功用的瓶子可以安立无瓶，因为是从瓶子不成立的角度安立为无实法的，所以与起功用的自相瓶子存在不可缺少的关系。

瓶子存在，是一种建立；瓶子不存在，就是一种遮破，这一点必定与自相有关系。比如石女的儿子自相不存在，也就无所谓石女的儿子存在或者不存在。同样，具有自相、起功用的别法与不具功用的总法，相违的两个法之间，一者具自相起功用，那么，另一者必定不起功用。

所有的破立、相违相属等这些名词，希望大家一定要记住。虽然我们还没有正式学习因明，但在《量理宝藏论》中，这些内容基本上是作为一品来宣说的，可见这些内容非常重要。本论当中虽然没有广说，但是对于破、立、自相、总相、相违、相属的概念应该掌握，这样一来，以后无论在什么场合遇到，自己都能够灵活运用，这个极为重要。

柱子的实体以及通过分别念假立的反体、作为所说内容的所诠以及能说语言的能诠，还有显现、遣余等，所谓“世俗”



的真正对境唯独是能起作用的法。法称论师的《定量论》中说：世间的名言是从对世间具有能利能害这一角度来安立的。那么，以现量无法见到的小小微尘是不是世俗呢？对我们来说，虽然通过教证和比量可以安立一个无分微尘，但是它对我们既没有危害也无有帮助，所以不能叫做真正的世俗谛。

真正世俗谛的界限和标准是什么呢？就是以六识面前起作用作为标准，依此安立为世俗谛。因此，不存在的法不是世俗谛；虽然存在，但以根识无法得到的法也不是世俗谛。

当然，大家能够理解中观的胜义空性非常重要，但是现在名言量所得出来的世俗谛，明白这个问题也是非常重要的。大家如果对现量的界限在什么地方都不知道的话，尤其因明、中观没有学习究竟的时候，始终都会抓不住重点，自己心里面也只有迷惑的疑团，除此之外，对于很多问题也就难以建立自己的观点。

所以大家对名言量和胜义量，各个宗派所承许的界限一定要清楚，不要跟着别人人云亦云，这样没有多大的意义。遇到一个问题的时候，自己一定要有一定的把握，如果超出这一点，就已经超出了名言谛的范围。

那么，世尊说“眼耳鼻非量”，在名言最究竟的角度来讲，眼睛亲自见到红色的柱子是不是在名言中也不成为正量呢？

并非如此。从名言显现的角度，众生只有这种境界，即使释迦牟尼佛也会承认你见到了红色的柱子。释迦牟尼佛与众多眷属一起化缘，通过眼睛看见的一切法也是可以成立的。然而，详细进行观察，无须胜义谛，单单用名言量来观察也会发现：所谓的柱子根本不能成立。从这一点来说，眼睛亲自见到也不能成为真正的量，因为眼睛仍然有许多细微的法见不到。

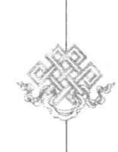


很多人自认为具有一定的智慧，或者觉得自己的眼睛特别好，在平时辩论的时候，经常说一些刺耳难听的话挖苦别人，这样不太好。大家对于自己所懂得的道理应该与道友辩论，但在互相研讨的过程中尽量不要造恶业。以前法王如意宝也再三强调过这个问题，在辩论的时候一定要注意自己的用词，因为有些口才稍微好一点的人，什么话都说得出来。去年在学院的辩论场所有两个喇嘛辩论，一个喇嘛喜欢用乐器，另一个喇嘛说："你喜欢乐器的缘故，中观的道理已经全部都忘记了，你应该到文艺界里面去更好一点。"到最后大家都有点不高兴……

所以辩论的时候，像麦彭仁波切有时候开一点玩笑也是值得的，但是我们自己在各方面一定要注意，很多伤人心或者挖苦人的话最好不要说，也没有必要。运用这种语言，实际根本建立不了自己的观点，也驳斥不了别人的观点。然后自己在学佛的过程中，不管对前世后世也好业因果也好，一直在心里面有困惑的一些问题，应该与道友以及善知识们讨论。或者有些名词实在不懂的话，问一下其他人也没什么，因为我们提问的时候不一定全部是非常难懂的问题，应该把自己真正的疑惑提出来，这个很重要。

这时有人提出疑问：那么，任何一个相续最后的一刹那能不能起功用呢？如果不起功用，最后一个刹那是不是就不是世俗谛了？比如阿罗汉心相续的最后一个刹那起不起功用？起功用肯定不可能，因为它马上要灭完了，不可能起功用。如果不起功用，它是不是已经变成无实法或者变成胜义谛了？

对此，随理经部宗的有些论师这样认为的：阿罗汉心相续的最后一刹那虽然不起作用，但遇到其他外缘时还是会继续起



功用，比如灯最后要熄灭的刹那，虽然它自己不起功用，但是加一点酥油也不一定灭，所以不会有这种过失。

麦彭仁波切站在大乘角度说：这种观点不是特别合理。事实上，即便没有遇到外缘，也不产生自己的果，但也不至于成为不能起作用。比如一盏灯最后的一刹那，它虽然不会产生后面的果，但是它自己的当下仍然可以起到遣除黑暗的功用。同样，阿罗汉的心和心所全部灭尽的最后一刹那，仍然可以起到执著外境的作用。经部宗所说的观点虽然可以理解，但并不究竟，因此，应该以这种方式来回答。

有些上师认为：中观应成派将境和有境都分成倒世俗和正世俗；而中观自续派对外境分倒世俗和正世俗，有境不分。不管怎样，对外境的倒世俗和正世俗，《中观二谛论》、《入中论》以及《入中论自释》中都有详细分析。

当然，名言也分现相和实相，从现相角度来讲，二月是倒世俗、天月是正世俗，海螺的黄色是倒世俗、海螺的白色是正世俗。但是，《中观庄严论》的作者站在名言实相的角度来讲，所谓的倒世俗包括在正世俗当中，所以没必要在名言中再分，只要说真正的名言是自相法就可以了。

《中观庄严论》这部论典在抉择名言实相时，倒世俗的二月等显现都是不能成立的，因此，无论任何时间、任何地点，要解释这部论典就必须按照因明典籍的观点来解说，也即名言中的一切法必须是起功用的法。

因而，甚至在名言中，无功用的一切法也无法安立为名言量的照了境。《量理宝藏论·第一品》介绍了四种境[①]，也就

① 四种境：所取境、耽著境、显现境和照了境。



是说，根识前能够真正明了见到的对境叫做照了境。而不起功用的任何法，比如二月，没有自相、不起功用的缘故，不可能成为名言的照了境，只有天月才是眼识真正的照了境。所以必须将起作用的法认定为世俗。对于这一点，大家通过闻思一定要生起定解，这对因明和中观的学习都会起到很大作用。

《量理宝藏论·第一品》着重遮破了总相和无而显现，对方认为：无而显现的二月，既不是世俗谛也不是胜义谛，会不会变成第三品物体了？萨迦班智达回答说：不会成为第三品物体。无而显现的二月等，实际就是识的一种迷乱，也即识本身，可以包括在自相当中，因此不会出现不属于世俗的过失。但对此等显现详细观察，其自身的本体根本不能成立，因此属于非量。

有些人怀疑：二月等显现存在，但却起不到两个月亮的作用，因此不是世俗谛；不是真实的空性，也不能说为胜义谛。

要知道，此处所讲的胜义世俗，与《量理宝藏论》和《释量论》有点不相同。《量理宝藏论》和《释量论》当中，胜义谛是因明的胜义谛，世俗谛也是因明的世俗谛[1]。在本论当中，胜义谛是指空性，世俗谛是指起功用的名言。

对方提出：二月不起功用，不是世俗谛；不是空性角度来讲，也不是胜义谛，所以成了第三品物体。

下面对此观察：如果认为二月是一种显现并且不是刹那性，也就成了一种恒常的显现，不是虚妄之法的本质了。既然二月常有，那我们说“一切万法在胜义中不存在，远离一体多体故，犹如影像、二月、幻化”，这里面以“影像、二月”等

① 因明当中，胜义谛是指起功用的法，世俗谛是指虚妄的法。



说明虽然显现却无有自性这一点也不应该合理了。

一般来说，世间上除了特别愚笨的人以外，根本不会说二月、影像等存在，他们在梦中乘坐大象、骏马，醒来之后也不会说“我刚刚真的去骑马了……”，对于白天的显现和梦境还是分得很清楚的。所以，将二月等显现认成世俗，认为它存在的话，这是特别愚笨的一种标志，这些比普通人还愚笨、具有旁生特征的人，竟然与月称论师、法称论师等比精通万法本性者更加超胜的诸位智者辩论，实在是非常可笑的事情！

静命论师的观点在这里已经说得非常清楚，二月等倒世俗的显现是名言中也不存在的法，只不过是一种迷乱的显现，除了自己的心以外根本不可能存在。也就是像法称论师所说的，对名言中起功用的这些法进行抉择时，也是除心的幻化以外根本不可能存在。在这个基础上，应该了知胜义谛和世俗谛双运的道理，一切万法中再没有比之更重要的所知了。

如果有机会，法称论师的《因明七论》一定要下工夫闻思，这样一来，对名言法、业因果，以及释迦牟尼佛在整个世界上是无与伦比的量士夫等问题，一定会生起坚定不移的信心和见解。因为因明的这些推理都是通过分别念思维和观察的，很多凡夫众生很容易契入，对名言的很多问题也会轻易通达。在这个基础上，进一步闻思空性法门，也会有一定的利益。

对于二月的显现抉择完毕以后，同理可以类推，石女的儿子、天空中的鲜花、无柱、无瓶等很多无实法，在名言中根本不可能存在，其本体也是空性的。所谓的无实法，在名言中只不过是一种总相而已，没有真正的功用，因此，不论怎样说，石女的儿子存在、虚空存在，也唯一是显示宣说者本身的愚痴之相而已。

现在世间上有很多人凭借自己的妄想，创造出各种各样的学说，有些愚笨的人在某些场合中也是广泛宣扬。实际上，对名言中也不存在的这些法进行弘扬是非常可笑的！这其中的很多道理，大家通过上述推理完全可以类推。

一般来讲，对法称论师所说的具有自相、真正起功用的法安立为名言这一点一窍不通的人，在名言中说“二月等显现是倒世俗，天月等则是正世俗”，这样的确容易理解并能轻易接受。但在讲述本论的过程中，所谓的世俗必须从起作用的角度来讲，对于这一名言量的深要，完全是长期修学法称论师的《因明七论》、具有一定慧根的人才能接受。

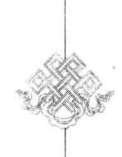
前面已经从否定角度说明了三个法相，也即从断除成实的角度讲到未观察似而欢喜，从遮破常有的角度安立为生灭法，从遮破石女儿等不起功用之法的角度安立为具有功用的法。从肯定方面，一个世俗的本体也必须要齐全这三者，这是以名言量得出来的结论；或者说是人们共同承认、能现出自相的有实法；也可以说，一旦以胜义理进行观察，根本经不起任何观察的法，就是世俗的本体。在相关论典中再三提到的也是指它。

下面以旁述方式讲述肯定和否定方面的内容。

麦彭仁波切在《解义慧剑》中说[①]：任何破立都可以包括在肯定和否定当中，肯定是从“是”和“有”方面建立的；否定是从“无”和“非”这方面来讲的。

其中，否定也就是指排除自己本身以外的法，也可以称为遣余。遣余的方式有两种，一种是无遮遣余，如“无瓶”，以此不会引出其他任何法；还有就是非遮遣余，比如“瓶子不是

① 《解义慧剑》：所有诸建立，归集证有是，所有诸遮破，无遮非遮摄。



常有”，通过排除非本身的常有法来了知它的本体为无常法，由此可以在瓶子的本体上建立无常。

所谓的肯定，比如瓶子是无常，在建立瓶子自己的本体时，以这种方式遮破了非本身的常有，因此是一种建立的法，是从肯定方面讲的。此处的表达方式与汉文语法稍微有点不同，这里主要是结合因明遣余来讲的。

任何一种物质，通过否定非本身的方式，比如瓶子不是常有，遣除了这一点以后可以建立其本身为无常；或者，通过肯定自本体，比如瓶子是无常法，从而排除了非本身的常有之法。这是从总的角度说明了肯定和否定的道理。



Chapter 88

有关世俗谛的三个法相：未经观察时似而显现、一切有为法都是生灭之法、一切有为法都是起功用之法。其中前两个问题已经介绍完了，在讲最后一个问题的时候，麦彭仁波切通过简明扼要的方式，也讲了否定和肯定方面的一些教言。对于这些殊胜的教言，大家应该下工夫思维，然后真正运用到自己的心上、运用到自己的生活当中。我们现在这种讲闻佛法的机会非常难得，一定要珍惜，在这个过程中，应该付出一点心血，否则得不到真正的智慧。有时候说起来，闻思也是比较辛苦的，很多没有福报、没有智慧的人，不太愿意留下来的原因也是这样，如果这是轻而易举就可以办成的事情，解脱也就不会那么困难了。现在有些人虽然出家了很多年，可是真正闻思的机会非常少，所以希望大家在难得的闻思过程中，不要以各种理由轻易放弃。

前面已经从总的方面讲了肯定和否定的意义。分别而言，否定也有词否定和义否定两种。

任何词语都是一种遣余，比如说瓶子、兔角、石女的儿子等，这些语言在建立自本体的同时，将除自本体以外的其他法全部排除了。如口中言说“柱子”，建立了柱子自本体的同时，除柱子以外的瓶子、山河大地等全部遣除，这就是所谓的词否定。

所以说，语言都是遣余的一种有境，可以遮破非自本身的



一切所诠意义，以肯定方式建立所诠的本体。比如言说“瓶子”时，瓶子以外的法依靠瓶子的词句全部遣除，而瓶子自己的本体以肯定方式得以建立。法称论师在因明论典中也说：任何语言都具有破立两种作用，破除自己以外的法，建立自己的本体。

具有真正意义的词句，比如人们可以通行的地方被称为公路，只要说到“公路”，除公路以外的其他法就会全部排除，然后建立公路这一本体。不仅名言中存在的公路等词句有这样的作用，甚至根本不符合实际道理的兔角等，一说兔角，依靠这种语言的力量已经将不是兔角的法全部排除了，兔角本身虽然无有自相，但从语言的反体已经建立了兔角的本体。或者说石女的儿子，已经将不是石女儿子的法全部排除，在我们心里生起一种石女儿子的概念，这就是借助语言在自心产生的一种总相。

这样一种排除了非兔和非角的无实法反体应该可以建立，如果这一点也不存在，所谓兔角这一概念也就无法在我们的心中生起。比如说“任何法都不存在，如同兔角”，其他人会想：兔角根本不存在。这时，不存在的一个概念会在此人心中生起。这就是语言所起的作用。

如果依靠语言的力量无法排除他法而建立所诠自己的本体，那么，在人们心中也就不可能产生那一概念，这样一来，执著为不存在的概念也就不可能存在了。或者说“一切万法无有自性，犹如影像”，由于影像无法在我们心中引发无有自性这一概念，因此，对于一切法不存在的概念也就不能了知。然而，影像的自相虽然不存在，但依靠它可以在人们心中生起影像不存在这一概念，从而了知万法的本体如同此影像一样也是



不存在的。

虽然借助语言的力量可以在心中产生兔角那一概念，但除此以外，所谓的兔角，既没有以肯定的方式建立自相，也没有以否定的方式排除非他本身的法，真正的兔角即使在名言也是不可能成立的一种法。虽然不存在，通过语言宣说时，仍可排除它以外的法从而在人们心中引发这一概念，这就是词句上的否定。

义否定，分为以肯定方式成立和以否定方式成立两种。首先讲以否定的方式来成立，也就是讲有关无实法的道理。

一切的无实法，像龟毛、兔角等，其实仅仅具有排除有实法的这一作用。表面看来，人们说“兔角”，从而引发心中兔角这一概念时已经建立了一法，并且否定了有实法。或者说“无柱”，无柱的本体已经建立，然后有实法已经全部排除。但实际上，除了借助否定的力量而建立以外，丝毫不会成立无实法自本体存在这一点。

另外，我们说瓶子等有实法时，其自相以肯定的方式成立，心中也可以如是思维，间接来讲，以否定方式已经排除了瓶子以外的柱子、山河大地等其他法，因此，是以肯定与否定二者来证实的，而最主要的还是借助肯定的力量间接加以否定。

对于义否定和词否定，哪些是词否定，哪些是义否定；词否定当中哪些指有实法、哪些指无实法，义否定当中哪些是有实法、哪些是无实法，这些一定要分清楚。了知这些内容之后，对因明、中观的很多问题分析起来也会有很大帮助。

一般来说，对大圆满等胜义谛的境界如果不懂也情有可原，但是对名言的万法应该要懂，比如一说柱子，依靠这种力



量遮破了哪些法、建立了哪些法？语言与外界事物之间的关系是什么？分别念与外界事物之间的关系是什么？事物与事物之间有什么关系？这些问题必须依靠因明和《俱舍论》进行分析。

所以，大家对佛教的概念、名词必须认识。如果没有认识，现在世间上各种各样的学问所研究出来的结论，比如以现在的心理学、物理学等方式解释万事万物的时候，很多佛教徒可能也不知道该如何以佛教观点来解释。不管宏观世界还是微观世界的现象，作为佛教徒担负着一定的责任，我们应该跟随大慈大悲佛陀和其他高僧大德们所宣讲的教言，将名言中一切法的本体真正精通，否则是相当可惜的！

你们也不要想：我的寿命很短暂，还是应该观想无常、念诵阿弥陀佛……尤其有些人正在闻思的时候，突然在自己的心里面产生一些分别念，认为应该把闻思放下来，将所有的时光用在修行上。结果，所谓的修行更是不容易的事，你的修行依靠其他世间杂念会再次被斩断的。

大家有机会闻思经论的时候，一定要把自己的精力放在闻思上面。诸佛菩萨给我们宣讲的这些教言都是非常有价值的，以前的传承上师怎么讲，我们就照样去学，到了一定时候："噢……传承上师所指的路，对我现在的生活、修行等各方面原来都有这么大的帮助。"这时候自己会清醒过来的。

有个别道友，每一次听到一些实修方面或者观修有鼻有眼的时候，他就生起一种信心；平时遇到名言、词句、分类的时候，就开始打瞌睡、眼睛翻来翻去的，这样不太好。

对于词否定和义否定如果未加辨别，任何一个名称所表达的意义在名言中是否存在也就难以分清楚。比如兔角这个名称



在名言中是存在的，而兔角所表达的意义在名言中根本不存在，因此，兔角的意义不存在这一点，通过义否定已经说明了；兔角的词句，在词否定中以肯定的方式可以存在。如果说柱子，它的词句和意义都是存在的，在柱子建立的同时，义肯定和词肯定都可以成立；间接来讲，非柱子的词句和非柱子的意义也否定了。

这样一来，像外道所承认的常有的我、大自在天、遍入天等，这些词句虽然存在，但是它的意义连名言中也是不存在的，所以希求这样的法非常不值得。以前我们说过：通达《俱舍论》，对名言不愚昧。所以，应该了知哪些法在名言中存在、哪些法在名言中不存在，有智慧的人应该寻找名言中存在的法进行破立和判断，这是非常有必要的。

对于意义的本体，倘若没有区分以否定来证实、以肯定来建立的差异，也就无法将有实法与无实法区别开来。比如柱子等法以肯定的方式存在，而兔角等法的意义只有以否定的方式存在，以肯定方式根本无法成立。我们应该了知，什么是有实法、什么是无实法，然后对有实法进行破立和取舍；对无实法，仅仅在语言上运用而已，想要寻求所谓的阳焰、二月等是毫无意义的。由此可见，鉴别此二者极其重要。

接下来主要讲非可能否定、非有否定以及另有否定三种。这三种否定，麦彭仁波切在《智者入门》中讲得比较清楚，其中也牵涉到因明方面的一些道理，稍微有点难懂。因此，希望你们首先对上面所讲的肯定、否定，以及义否定、词否定一定要分清楚。

下面在建立任何一种事物的法相时，必须以这三种否定来遣除法相的三种过失——不遍、过遍、相违。如果没有通达这



三种否定，想要了知一个真实的推理也是相当困难。

无论在任何差别事——柱子、瓶子等上面，要建立一个差别法如无常等，都有以排除某一事物不具有某一差别法来建立，以及排除其本身之外的他法具有而以唯其具有的方式来建立两种。

以法相来说，在某一事物上具有的方式有三种：

非可能否定，由于微尘是无情法、识是有情法，因此排除微尘这种相违的法，从而安立识自己的法相为自明自知。由于排除了与之相反的、不容有的法相，成立了识自本体明清这一点，这就是容有的法相。或者说人的法相，排除柱子、牦牛等不容有的法相，安立为知言解义，这就是容有的法相。也就是说，以非可能否定来遣除相违的过失。

非有否定，某一事物的一个侧面虽然容有某一特法，但对事物的其他方面来说却不一定遍。比如依赖眼根生起的认知对境之识，将此安立为识的法相时必定是不遍的。因为是依靠眼根而产生的了知对境的识，只能安立为眼识的法相，如果将它安立为所有识的法相，耳识、鼻识等全部变成眼识了，这有很大的过失。因此，排除事物的所有侧面不具备的情况，可以周遍安立的那一法相——自明自知，才是识的真正法相。这就是非有否定，以此可以遣除不遍的过失。

对于某一事物来说虽然周遍，但对其他法来说也同样周遍，比如凡能作为心之对境的法安立为识的法相，由于柱子、瓶子、牦牛等很多法都可以作为心的对境，因此具有过遍的过失。因此，排除他法具有而安立唯它本身才具备这一特点，比如人的法相，可以排除其他动物具有知言解义这一特点；从识的法相来说，除识以外其他无情法全部排除，这就是另有



否定。

以这三种否定断除三种过患的法相，才能被共许为无谬的真实法相。当然，建立法相时，有一种叫做本体抉择的法相，这种安立方法不一定要远离这三种过失，但因明安立的法相非常严格，必须要远离不遍、过遍、相违三个过失，才能说它是真正的法相。

有些论师建立法相的时候语言特别多。按真正法称论师的传统，语言无须太多，比如有枝有叶是树木的法相、知言解义是人的法相、具有项峰垂胡是黄牛的法相，这样来建立时，从总的方面已经远离了不遍、过遍、相违三种过患，属于真实的法相。



Chapter 89

前面从遮破角度宣讲了世俗谛的三种法相之后，麦彭仁波切在这里以旁述方式也讲了三种否定：非可能否定、非有否定和另有否定。以这三种否定可以遣除建立法相过程中的三大过患，也即相违、不遍、过遍。在因明当中，对于建立法相的要求比较严格，必须远离这三种过患才是真实的法相，有关这方面，《释量论·正量品》中有宣说。

我们在任何一个差别事上建立差别法，第一种情况，此差别法唯一在这一差别事上存在，比如，现在娑婆世界中可以称为量士夫的唯一是释迦牟尼佛，由于唯他具有这种功德，因此以另有否定的方式将其他人全部否定了。第二种情况，此差别法不仅在这一差别事上存在，在其他差别事上也存在，比如柱子是无常，由此已经将柱子不是无常的反体排除了，而且，不仅柱子是无常的，瓶子、大海、山羊等都具有无常的特点。

依靠上述两种否定方式，可以成立自己所表达的意义。也就是说，想要说明唯一此法具有某种特点就以另有否定来抉择，比如释迦牟尼佛是世间上唯一的量士夫，或者唯一爱因斯坦是原子弹的创造者。如果不必表达唯一具有这种特点，比如月称论师是无与伦比的中观论师，这时并未否认龙猛菩萨、静命论师、寂天菩萨等中观论师，这时也就不用“唯有”这个词。“唯有”在藏文文法中是具有特殊含义的另有否定的词句，表面上看，“唯有”是一种肯定句，其实在肯定的同时，间接



已经否定了它不具备的反体。

因此，在任何事物上具足任何差别法的角度来讲，都可以分出无数反体的否定，比如瓶子是差别事，在它上面有很多差别法——无常、所作、有为法等等，每一个差别法都遣除了它的违品。我们说“瓶子是无常”，差别法的反品——不是无常已经否定了。或者以花布作为差别事，花布上面具有白红蓝等七种颜色，那么，以白色可以遣除非白色、以红色可以遣除非红色……七种颜色分别具足了七种否定。

实际上，排除非本身的本体与肯定是一个意思。比如口中言说柱子的时候，以“柱子”两个字已经排除了非柱子，与肯定柱子是同一个意思；说大海时，不是大海的本体已经遣除了，自然而然大海的本体已经建立起来了。

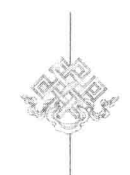
本论当中是说差别事和差别法，《般若经》、《现观庄严论》当中经常讲有法和法，所谓的柱子称为有法，在柱子上具有多少个法或者特点，这样说也是可以的。以蓝色为例：有法或差别事是指单单蓝色，而蓝色上面的所作、无常等就是法或差别法。以人作为差别事，人的上面也可以安立很多不同的差别法。

平时研究任何一种法，首先要明白什么时候是研究差别法，什么时候是研究差别事，不然任何事物的本体和差别也就没有办法分析了。《俱舍论》中讲心和心所时也讲过：所谓的心是执著差别事的，心所则是执著差别法的。理解方法上稍有不同，但意思基本是相同的。

另外，《量理宝藏论》中说[①]：法相、名相、事相三者能

---

① 《量理宝藏论》：三法周遍诸所知，是故阐释彼安立。



遍于所有万法。也就是说，任何一个法不具足这三者就不可能存在。其中，所谓的法相也叫做义反体，是从这一法本身的特点来安立的，如具有项峰垂胡；名相则是自反体，如黄牛；事相也就是事反体，指具体的事物，比如花白的黄牛。从意义来讲，这三者也是一体的。麦彭仁波切在《智者入门》的颂词和讲义中，对自反体、义反体和事反体三者讲得比较细致，此处未作广说，我们大概理解就可以了。

归纳而言，不管另有否定还是非有否定，全部是从遣除非自本体的角度来安立的。以上有关否定方面的问题，麦彭仁波切以非常浅显易懂的语言，已经给大家介绍完毕，下面再回到世俗法的三种体相上继续宣说。

前面已经讲了名言法的界限，但也并不是说唯有具自相的法才是名言法，除此之外，总相、二月等全部不承认，不能如此承许，否则，语言总相和分别总相也就不能承认了，有这个过失。所以，从静命论师的观点来讲，在名言中暂时应该分为现相和实相，前者是在迷乱众生面前所显现的名言法，后者是指最究竟的显现。从暂时的现相角度来讲，黄色海螺的本体和它的有境应该承认；但从最究竟的角度，见到白色海螺的有境才是真相，而真正起功用的法安立为名言，也是从这个角度来讲的，这就是静命论师所要抉择的名言。

那么，针对世俗法的三种特点——未察似喜、生灭法和起功用，下面提出了一些问题。当然，这也不一定是真正敌宗提出来的问题，以前狮子贤菩萨在讲到般若观点时，也经常会自己站在对方角度开始自问自答。因此，对于下面的三种辩论，希望道友们在理解过程中认真思维对方究竟是如何承认的、自宗又是如何回答的，只有这样才会明白因明和中观的很多



道理。

辩论一，有人说：世俗谛具有三种法相是不合理的，假设未经观察时似乎欢喜而存在，那么，苦受的事物（有法），在未经观察的情况下也应该是喜受（立宗），是世俗之故（因）。

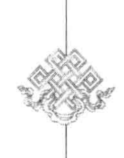
一切世俗法的第一个法相，就是在未经观察时似而欢喜。对方认为这种承许不合理，比如个别道友虽然身体也不错、生活也不错，但还是无缘无故觉得很痛苦，如果世俗法在未经观察时似而欢喜，那么，特别强烈感受的这种痛苦作为有法，在未经观察的情况下也应该成为一种似而欢喜的存在，为什么呢？是世俗谛的缘故。但是不能这样承认，因为正在感受痛苦的时候，不能说未经观察的情况下是一种欢喜的感受。对方提出了这样一个问题。

对于这个问题，可以用同等理来遮破。《俱舍论大疏》中也说：对方提出问题时，可以用一个同等理让他分析。也即在对方分析的过程中，自宗用同样的分析发出太过。这在辩论过程中是允许的，但是没有任何关系的问题，在因明场合当中不允许提出来。

现在每天晚上讲完课以后，我虽然感觉有点累，但还是让大家提出一些问题。这样的话，对大多数年轻人来说，可以稍微打开一点思路，尤其是有关佛教方面的很多问题，在这种场合当中通过一问一答的方式，大家一起探讨还是非常有必要的。

我们对上面这个问题回答说：梵天、大自在天、转轮王的世间安乐（有法）应是痛苦（立宗），因为一切有漏法都是痛苦的本性之故（因）。

因为世间当中的梵天、大自在天、转轮王活的时间特别



长，生活也是非常安乐，但是，一切有漏法皆为痛苦，这一点，以教证、理证都可以成立，所以，梵天、帝释天的快乐也应该成为痛苦。可是不能这样承认，因为明明是快乐的，不要说转轮王，现在世间的一些大老板的生活也是非常快乐的，他正在快乐的时候，你不能说他所感受的是痛苦。

实际上，麦彭仁波切下面也说：第一个辩论只不过是咬文嚼字而已，不具有特别重要的意义。如果分析其中的密意，转轮王暂时来讲的确是快乐的，但一切有漏法的因、果以及体性都是痛苦的，所以显现上的这种快乐也是痛苦的意思。同样，所谓的“似而欢喜”也并不是真正欢喜的含义，意思就是说，现在世俗谛中显现的法，在未经观察这一层面上，似乎是实实在在存在的一种法而已，实际上是不成立的。

下面的两个辩论牵涉到空性，以及无为法和有实法的关系等问题，因此具有非常深远的意义。

辩论二，对方说：既然生灭法都是世俗法，那么，所谓的无遮空性（有法），应该成立为刹那性（立宗），因为是世俗法的缘故（因）。

《自释》中说：“由于依于所谓世俗之分别念的缘故，无生等也成世俗，而不是胜义，如同树木等的词义一样。”此中“无生”是指单空，也就是说，单空应该是世俗而非胜义，比如树木的语言总相和义总相全部是世俗谛一样。对此，不能说因不成立，因为单空是世俗法这一因可以成立，《中观庄严论自释》中已经明确说到：单空是世俗谛，不是胜义谛。如：“无生等也归属在正世俗中。”所以，无生空性归属于世俗谛当中是成立的，但空性是无实法，怎么会成为刹那生灭的呢？不能如此承认。



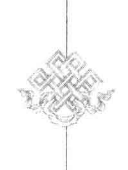
麦彭仁波切站在中观角度，再次发出了一个同等理的太过：无遮空性（有法）应该不能思维、言说（立宗），你承许它为胜义之故（因）。这一点周遍可以成立，而且决定可以成立，为什么呢？佛经中说："胜义尚且在心之运行中亦无有，何况说一切文字。"所谓的胜义谛在心的行境中也是无有，更何况说文字的行境？不可能有。对方如果说：这样承认是正确的。对于单空来说并不能这样承认，因为与现量相违。所谓的单空，我们在口中可以言说，心中也可以如是思维，所以你说它是胜义谛根本不合理。

这种辩论方式，大家应该用心思维，不然刚开始好像根本分不清是对方说的还是自宗说的，实际上，只要愿意下工夫，会发现这里面的意义还是非常深奥的。

第三个辩论是从具有功用这方面来辩论的。对方说：虚空等无为法（有法）应成可以起功用（立宗），是世俗之故（因）。

他们认为虚空应该成立为世俗法，因为所知万法必定包括在二谛当中，由于这一虚空并非远离一切戏论的境界，也不是单空的一种表示，所以不是胜义谛，应该是世俗谛了，既然是世俗谛就应该起作用。然而，虚空明明不具有功用，不管俱舍还是因明，虚空都应该包括在无实法当中。

麦彭仁波切同样站在中观角度说：关于这一点，推理要从意义上来理解，而不是从词句上理解。在意义上，所谓的虚空是常有无实法只不过是一种言词，从任何法不存在的角度安立而已，真正虚空的本体既不是有为法也不是无为法。不然按照对方的说法，以同等理类推，石女的儿子也应该起功用了，因为他是世俗法之故。为什么呢？一切所知万法可以包括在二谛



当中，而石女的儿子不是胜义谛的缘故，必定属于世俗法，应该起功用。

这样一来，对方完全可以了知，石女儿和虚空在名言中除假名以外根本不存在，因为词句一致并且意义的本体不存在这一点，对于所有无实法来说都是相同的。

对方如果分析说：石女儿起功用的说法不能成立，由于执著石女儿的心可以包括在世俗谛当中，因此不包括在二谛的过失并不存在，但它的体相根本不可能存在。既然如此，我们对虚空同样可以分析：执著虚空的有境可以包括在世俗当中，除此之外真正的虚空也是不存在的，所以不会有虚空起功用这种过失。

对方再次辩解说：虚空和石女儿子截然不同，因为虚空在名言中是存在的，法称论师也经常以此作为常有的比喻，《俱舍论》中也讲到地水火风空五大；石女儿在名言中根本不存在，因此二者之间存在很大的差别。

对此可以回答：在外境的自相上，虚空和石女儿没有任何差别，同样不存在自相，因此，在观察外境的场合里，你说虚空与石女儿不同，虚空存在、石女儿不存在的话，究竟是以何种理由来成立的？对于这一点很期待你们的回答。实际上，对于虚空和石女儿，没有任何真实的证据可以说明一者成立一者不成立，二者在本体上都不可能存在。

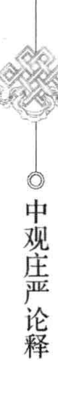
麦彭仁波切说：以上只不过是为了开开玩笑才稍稍运用了一些辩论。

真正从意义上来讲，所谓的“未察似喜”，也就是指如同水泡、阳焰一样，在未经观察的情况下可以听之任之，似乎真真切切存在着，由此称之为“似喜”。而并不是指感受中的痛



苦和欢喜，因为虚幻的景象也不决定是欢喜的，比如出现令人恐惧万分的景象时，根本不可能感受欢喜。

因此，这也只不过是对未加观察的情况下，似乎真实成立而自取欺骗的角度相似表示的，千万不能将颂词当中的“喜”认为是身心快乐的过程。因为在未经观察的时候，痛苦也是实实在在存在的，就像有些道友一样，正在听课的时候也是心烦意乱，听也听不进去、看也看不进去，这样一来，是不是应该说未察似苦、未察似痛、未察似愁……



Chapter 90

前面针对世俗谛的三种法相——未察似喜、生灭法、起功用，麦彭仁波切以开玩笑的方式作了三种辩论，也就是用三种同等理对一些不同的观点作了驳斥。

第一个辩论，所谓的“未察似喜”中的“欢喜”不能从身心感受上来讲，否则，一切法未经观察时欢喜的话，一切苦受在未经观察时也应该变成喜受了，因为是世俗谛的缘故。这完全是词句上的辩论，其意义并不是特别大，所以没有广说。

后面有关虚空能不能起功用以及空性是不是世俗法的两个辩论，具有非常可取的深远含义。

其中，对方所说的“无遮空性应该成为刹那性，是世俗法之故”，麦彭仁波切给对方发出太过说：如此则单空应远离一切思维，是胜义之故。这一太过其实是从真实胜义的角度发出的，而无遮空性观待远离一切名言戏论之真胜义而言，应安立为世俗谛。从修行角度，仅仅通达单空的境界不能说为通达了真正的胜义谛，仍然属于世俗谛的范畴。

大家必须了解这一道理：无遮单空仍是语言和分别念的一种境界，完全属于世俗谛，此世俗谛也是观待远离一切戏论的真正胜义谛的对立而言。从相似胜义谛的角度来讲，其本身就是胜义谛，与此单空对立的世俗谛，才是五根面前所显现的刹那生灭的假法，这时单空是一种胜义谛，不是世俗谛。

所以，麦彭仁波切站在真实胜义的角度来说：你们所谓的



空性应该远离一切世俗，是胜义谛的缘故。既然是远离一切世俗的胜义谛，当然是真实胜义谛。这里虽然也是文字上的一种辩论，但依靠文字，其中还是具有很甚深的意义在里面。

作为讲论者和闻思修行的人来讲，名言和胜义的两种分析必不可少，相当于智慧的双目一样，缺少了它就不可能前进。大家在学习研究和闻思的过程中，首先必须清楚何为胜义谛，胜义谛也分相似胜义谛和真实胜义谛，真实胜义谛是指远离一切戏论的境界，相似胜义谛则是指本论前文所讲的单空境界。其次，对世俗谛同样也要分析，从现相角度来讲，境和有境应该分倒世俗和正世俗；最究竟实相的角度来讲，世俗谛无须再分，只有一个正世俗。

这种分析，在闻思过程中的确像明目一般，如果具有这种智慧，不论闻思阅读哪一部论典都会非常方便，否则，在智慧的大道上可以说寸步难行。

第三个是有关虚空应该起功用的辩论。对方认为：一切所知万法必须包括在二谛当中，所谓的虚空并不是胜义谛，所以包括在世俗谛当中。对此，麦彭仁波切以同等理来推：如此一来，所谓的石女儿也应该变成起功用的法，是世俗谛的缘故。

虚空等无实法的名言，其实它的来源是从无实法对立的有实法而来，比如无柱的无实法来源于与之相对的柱子，如果柱子不存在，无柱也不可能有。既然如此，也就不会造成虚空不成为所知的过失，因为所谓的虚空只是假立而已，从这一角度来讲，虚空可以包括在所知万法当中。当然，从自相的角度，你说虚空是所知肯定不合理，因为它自相不成立的缘故，但假立的名言应该是有的。

虽然何时何地都不能说虚空不具足名言或者虚空不包括在



所知万法当中，但也不会由于不成为起作用的有实法而导致出现既非世俗也非胜义的局面。

对方说：虚空不是胜义谛的缘故，应该成为世俗谛。他们担心：如果虚空不起功用，就不是世俗谛了。因此说虚空应该起功用。实际上，这种担心完全是多余的，举一个简单的例子：我们将所知万法断定为常有或者无常时，对方就连说“不能包括不可思议的我”的机会也不会有。为什么呢？不可思议的我如果自相存在，我们判断其为常有或者无常也是可以的，但是它的本体与石女儿没有任何差别，那所谓不可思议的我不是常也不是无常的过失也就无从说起。同样，一切万法可以包括在胜义谛和世俗谛当中，如此宣说的时候，你们没有必要说“虚空既不是胜义谛也不是世俗谛”的言词，虚空不能以自相成立，其本体本来就不存在，只是一种假立而已，所以不会出现你们所说的过失。

不论庄严虚空还是空隙虚空，只不过是从没有色法阻碍的角度安立为虚空而已，它的本体不可能存在。所以，人们虽然说“虚空在名言中是存在的、石女儿就连名言中也不存在”，但从自相方面分析时，虚空和石女儿同样不具有自相，二者不存在任何差别。而在口说“兔角”的时候，表面看来似乎以言词排除了非兔和非角，心中也是如此缘取，可实际上，兔角的自相根本不存在的缘故，也就不可能成为所知。

在因明辩论的时候，对于所知的辩论相当大。比如说虚空是不是所知？石女儿是不是所知？兔角是不是所知？从语言或者总相角度来讲，可以称其为所知，因为依靠虚空可以抉择一切法无有这一点，但从自相来讲，兔角、虚空都不是所知。

反过来说，如果仅仅缘名称就成为真正具有自相的所知，



兔角、虚空等也已经成了所知，到最后，不是所知的事物在这个世界上根本就不会存在了，石女儿、兔角等也应该存在了。真正来讲，人们只是缘虚空等一切无实法的名称而已，这些无实法实际并不成立。

可见，从意义是否具有自相和起功用方面，判断任何事物的存在与否才是非常合理的。其他论典中也异口同声地说虚空的本体不存在，并以石女儿作为比喻来说明。所谓的空性就像虚空一样，虚空就像石女儿一样，因此也可以说空性在名言中也是不存在的。

有人说：虚空不存在的话，世间将其列为五大种之一也就不合理了。而且法称论师在推理当中说"一切万法无有自性，所作之故"，同品方面说如同柱子；异品方面则说，不是所作故不是无常，犹如虚空。尤其大圆满当中经常将自己的心比喻成虚空，《普作续》和《大圆满心性休息大车疏》当中引用了很多这方面的教证，说明"自己的心无生无灭，犹如虚空"。如果虚空的本体丝毫也不存在，如同石女儿一样，上述说法不是都不合理了吗？

作答：正如上面所说，仅仅是将色法不存在的空洞洞的方所假立为虚空而已，虚空的本体丝毫也不存在，在未经观察的侧面虽然可以说虚空存在，但在详细观察、分析的情况下，不论现量还是比量都无法证实虚空的存在。

由于虚空无有自相，以眼识、耳识、鼻识等境证[①]无法现量了知虚空的存在。如果依靠境证可以成立，虚空已经变成五种色根的对境了，也就是说，必定是色声香味触中的一种，这

① 以五根识了知外境即称为境证。



一点任何人也不会承认，因此不能说是境证的对境。如果依自证[①]来成立虚空存在，所谓的虚空已经变成识了，这也不合理。假设认为：以境证和自证都不能成立，但以亲身体验可以成立。实际上，只是将无有触碍假名为虚空，其本体如果真正有可缘的话也就不能称之为虚空了。

以上讲了依靠现量不能成立虚空，下面讲依比量同样不能成立虚空的道理。如果以比量可以成立，就必定是彼生相属或者是同体相属，但虚空无有本体的缘故，既不能与他法成为彼彼所生的关系，也无法说为同体，因此，以比量也不能成立。

本论所讲的道理与因明完全一致，《量理宝藏论》中也说："无自相故非现量，无相属故无比量，是故所谓有虚空，绝无能立之正量。"所以说，所谓的虚空只是徒具虚名而已，真实的本体并不存在。如果理解了这样的道理，也就会明白虚空作为万法无有本性之比喻的真正含义。佛经中说："所谓见虚空，众生词言说，虚空岂能见？当观察此义。"人们虽然认为自己见到了虚空，并且评价虚空如何如何，这也只是一种词句的言说而已，谁真正见到了虚空呢？虚空根本不存在自相，所谓的见到虚空，也只是未经观察的一种愚笨人的说法，实际根本无法见到。比如柱子存在一种自相，以眼睛见到这种色法也是可以的，但虚空不属于色法，又怎么可能见到虚空呢？对于这种说法必须进行观察。

人们平时的很多说法与实际意义还是存在很大差别，对于这些说法没有办法阻挡，也没有必要遮止，这只不过是一种语言的假立而已。在总义当中，已经介绍了有关庄严虚空和空隙

① 识内观时所了知的法称为自证。



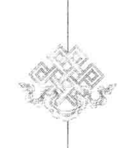
虚空不能作为虚空存在之依据的道理，对此，如果明白仅以名言量在无有本性之法上假立为名言这一点，也就不需要以胜义量再度附加建立，如同对尸体没必要再次砍击一样。

所以，对于某一法，首先以名言量观察它是否存在，如果以名言量也是不存在，那以胜义量肯定不会存在。比如种子产生苗芽，在名言中如果可以成立，以名言量无法遮破的话，再以胜义量的金刚屑因、离一多因等进行破斥；如果名言中都不存在，也就没必要再以胜义量来遮破了。

同样，有部宗不承认的法，比如对粗大的法已经了知为空性，经部宗也就无须再去分析粗大的法；经部宗认为除隐蔽分的外境以外存在一种行相，这种行相就是心的一种幻相，这一点唯识宗也不用破；对于唯识宗所说外境不存在的道理，中观宗也不会再次去破。然而，对有部宗和经部宗承认的外境微尘存在，唯识宗必须驳斥；唯识宗所承认的心识恒常存在，中观宗也必须进行驳斥。所以，下下宗派已经通达的观点，上上宗派不必破；下下宗派未通达的观点，上上宗派必须详细分析。

总而言之，对于一切起功用的有实法，我们可以正确无误地进行破立。不论反体、实体还是相属、相违，全部的破立必须以起功用的法作为基础，否则对任何法都不可能作出正确无误的判断。如此进行破立的同时，也可以遣除颠倒增益的人法二我，就像具明目者不会寻找镜中美女一样，通过遮遣有实法而使无实法成立为心的对境，除此之外，再无有其他成为破立对境的所谓无实法。

然而，在虚空等言词上采用各种名言，比如虚空不存在、虚空是无为法、虚空常有、虚空不能起作用等也是可以的；同样，对石女儿也可以说石女儿子的牙齿不存在、石女儿子的头



发很难看等；或者，空中的鲜花上来了两只蜜蜂，其中一只蜜蜂的眼睛有点近视等等，诸如此类的语言以假立的方式可以安立，而其自体本身并不存在。

比如外道所承许的根本不存在的常我，具有九种特点、六种特点，或者说上方是它的头、下方是它的脚等等，随着这些言词，在心中的确可以出现一种大概的概念，这种概念实际也是可以假立的。

这以上世俗谛的法相已经讲完了，下面讲世俗谛的事相。

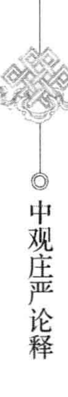
所谓的世俗法到底指的是什么？比如知言解义是人的法相，那么，人到底是什么样的呢？所谓人的事相也就是指具体的某一个人，比如扎西等。而世俗法的事相，以色等十二处便可以涵盖一切所知。一般来讲，处有内六处与外六处，它们的法相依次是：眼根可以作为取色之识的不共增上缘，色法则是眼识的所缘缘；耳根是取声之识的不共增上缘，声音则是耳识的所缘缘……如此类推，身根的法相即是取触之识的不共增上缘，所触即是身识的所缘缘；最后，成为识独有的所缘缘，也就是指法处。

总的来讲，明觉是识的法相，如果分类则有八识聚——六种根识加上阿赖耶识和染污意识，共有八种识。依赖于眼根而产生的觉知即是眼识的法相、依赖耳根生起的觉知是耳识的法相……依赖意根产生的觉知也就是意识的法相；种种习气之依处的明知分，是阿赖耶的法相；将自己心识的相续执著为我，就是染污意的法相。

前面已经说过，所谓的法相应该远离过遍、不遍、相违三种过失，那么，此处所说眼识的法相是否成为真实法相呢？依靠眼根产生的一种觉知就是眼识的法相。此法相会不会在耳识



或意识上出现，而导致过遍的过失呢？不会，因为这是依赖眼根所产生的一种特法。不遍的过失也没有，只要是眼识必定依靠眼根而产生，此理周遍而存在。依靠眼根产生眼识这一点，也无有任何相违之处。正如前文所讲，间接以三种否定已经遣除了三种过失，其自本体以肯定的方式可以建立，所以此处所安立的法相决定是真实法相。



Chapter 91

前面已经讲了世俗谛三个法相如何成立的道理，也讲了有关世俗的事相方面的几个问题。

所谓的法相，《量理宝藏论·第八观法相品》当中对法相、事相、名相的概念讲得比较清楚。那什么叫做法相呢？法相也就是指安立某一有实法名言名相的因。比如瓶子，瓶子是名相；黄色的瓶子或者铜瓶、铁瓶等就是事相；任何一个有实法的名言名相必须依靠法相来安立。也就是在不知道名相者面前，通过法相可以建立名相，所以，名相、法相、事相三者在本体上其实是无二无别的，只是反体上有所不同。有关这方面的问题，以后接触到的时候再继续宣讲。

因此，不论说义反体和自反体，还是说法相和名相，从本体来讲，所谓瓶子的意义与瓶子的名称实际就是一体的；但从另一个角度来讲，瓶子指大腹的物体，瓶子的名言只是对它的一种称呼而已。为了分清义反体和自反体或者意义和名相，才将大腹安立为瓶子的法相，大家应该对此比喻心领神会。

麦彭仁波切对有些人安立法相的方法不太满意，下面就对他们进行遮破。

有人认为，所谓的法相应该以与名相一致的方式遣除其他所有增益，比如瓶子，有些人说瓶子有柄把、有些人认为由陶师所作等，有一百个人就会有一百种不同的想法，不仅要将这些想法全部断除而且需要通过一种语言的相续全部周遍。由



此，为了断除瓶子是无为法，说瓶子是有为法；为了断除是过去的灭法，声称现有的瓶子；不是天人的瓶子，说是人间的瓶子……为了断除其他人的各种分别念，这些人开始在文字上下工夫，仅仅一个瓶子也是堆砌了很多很多的文字来说明。

按照以前印度高僧大德或者佛经所安立的法相，语言虽然简单明了，意义上却已经清晰表示出某法的不共特点，这才是法相的安立方法。藏传佛教除个别高僧大德以外，很多人非常喜欢文字的戏论，希望这些人最好按照印度高僧大德们所著论典的意义来宣讲。不过，藏族人的分别念比较重，汉族人的分别念可能更重，这样一来，从印度慢慢传承下来的很多规矩也有点变了。

实际上，要将所有分别念全部断掉是相当困难的，对于所要表达的法，最好通过它不共的法相来说明，没必要在文字名称上下太多工夫，否则只是纠结在一些支分问题上，对根本的问题仍然抓不住，这样没有多大意思。

按照诸大经论中词句的风格而掌握意义的要点才是最关键的。比如印度很多高僧大德的讲法，文字上虽然并不明显，但从意义上却已经全部涵盖了。我们平时辩论也好、建立法相也好，应该尽量抓住最根本的问题。麦彭仁波切在《中观庄严论释·总义》中也说[①]：如果没有抓住重点，说得再多也毫无用处。

但是，从当今时代的种种现象来看，麦彭仁波切也十分惋惜地说：唉！当今时代的很多愚者们，由于对佛教的闻思不

① 《中观庄严论释·总义》：慧浅多言有何用？如命诸根之本源，彻证各宗深要慧，似天鹅于水取乳。



够，自己的智力也无法跟上，根本没有正确掌握意义与名言的真理，甚至对佛语也妄加评论说完美不完美。比如将胜义空性抉择为远离一切戏论，有些论师却认为：所谓的远离一切戏论不是佛陀的本义。有些宁玛巴的高僧大德也说：这种说法不究竟……然后在佛经里遇到这些名词的时候，也说这是不了义的说法等等，间接也就是说佛陀最了义的语言不合理，只是很多人因为自己是一个佛教徒，对于佛经中的很多语言不敢直接批评而已。

对此法相，一定要把握义反体这一要点，否则，仅仅从词句的侧面观察各种增益从而言说诸多巧言花语也没有多大意义。比如可以撑梁是柱子的法相，这就是义反体的不共特点，如果了知这一点，一切意义都可以涵括其中。假设不了知这种不共的特点，而说我面前放着的是一个有为法、是眼睛可见的、是南赡部洲的……这样一来，所谓柱子的法相永远也是说不尽。因此，抓住要点而了解其意义，这一点相当重要。

听讲考也是这样，有些人语言上说得特别好听，有些人对意义上抓得到位。实际上，词句表达得很好、意义上未抓住重点没有意义，最关键是要理解论典中所说的意义，语言上即使说得不太好也没关系。大家在学习《中观庄严论释》的过程中，对每天所讲的内容一定要认真分析，然后运用到自相续当中，这样一来，对词句自然而然也会理解，大家应该在这方面下工夫。

仅仅在词句上下工夫的人，就像婆罗门持咒一样，虽然跟随别人的音调念诵，自己却根本不知道所说的是什么意思。我们很多人念百字明也是这样“嗡班扎萨多萨玛雅 玛努巴拉雅……”，到底“嗡班扎萨多”是什么意思、“玛努巴拉雅”是



什么意思，根本不明白其中所说的意义。此处讲到，很多人对义反体、自反体的含义根本不懂，却对龙猛菩萨、月称论师等前辈高僧大德的论典也加以轻视，这是非常遗憾的一件事。

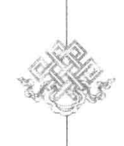
各位道友在闻思修行的过程中，应该详细分析佛经论典中所讲的内容，通过这些教言逐渐改变自己的心相续，这样一来，对自己的修行以及为人处世都会有非常大的利益和帮助。

在诸大论典所宣说的教义中，对于何时加鉴别何时不加鉴别等要点，大家也应当详细分析确定。比如中观自续派抉择空性时，会加上胜义谛中不存在的鉴别，中观应成派则不加此鉴别。那么，是否一切场合中均是如此呢？也不一定。中观应成派在有些情况下抉择空性时也会加鉴别，因此，应该理解其中的关要，不要认为凡是加鉴别的就是中观自续派的观点，凡是不加鉴别的都是中观应成派的观点。任何词句在任何一种场合中都有其特定的某种含义，大家应该灵活运用。

所以，意义上具有的过失，即使宣说的语言再巧妙也无法遣除。因为所谓的词句只是根据智力不同而随言说者表达某种意愿而已，就像握在自己手中的羂索一样，将其套在猫或者牦牛的脖子上都可以，完全随自己的心愿而定。

平时人与人之间的关系也是如此，比如某人虽然很坏，但我与他关系非常好的缘故，不论他说出什么样的语言，我可能都会觉得他具有慈悲心、修行很好；与自己关系不好的人，不论他有什么功德，对他也是很难赞叹一句。实际上，他的功德是不是随着我的语言而隐没或增长呢？不可能的。人的语言就像羂索一样，随着自己的智力和意乐可以任意宣说，依靠这样的词句不一定完全表达某一种真正的意义。

因此，大家最关键的问题就是在意义上进行思考，虽然任



何语言都有它自己的作用，但这种作用是否真正符合意义还是值得观察的。

真正有智慧的人，凭借诸法的事势理[①]来辩论而不是依靠词句。四种不依当中也说：依义不依句、依了义不依不了义……麦彭仁波切在《解义慧剑》当中对四种不依讲得非常清楚。

所有愚者却只是在词句上纠缠不休，然而，不具足智力的铁钩，无论宣说的词句再华丽，也是如同醉象一般。在驯服大象的时候，象师经常会使用铁钩，一旦离开铁钩，尤其是喝酒的醉象非常可怕，甚至会将城镇全部摧毁。以前龙猛菩萨为了防护大象的攻击，在印度金刚座佛塔的后面以及释迦牟尼佛转密乘法轮的吉祥米积塔周围全部建造了围墙，其废墟至今仍然可以见到。在印度，醉象是特别可怕的，同样，不具足智慧所言说的一切词句，就像醉象一般不受控制，很可能会不由自主地面临非常危险的境地。

的确，没有智慧的人，对上师三宝、高僧大德也会诽谤，甚至诽谤了佛陀还洋洋自得地跟旁边的人炫耀。由于不具足智慧的铁钩，所言所行就像疯狂的醉象一样，想什么就说什么，特别可怕。有些讲道理的人，即使犯了错误，在旁边人的劝说下也会悔改；不讲道理的人，无论对他如何劝解——因明、中观的道理全部用上也是不行的，这类人最后的境地也是极其危险的。

此处，麦彭仁波切用比喻说：恒常唯一用布保护眼目的人，在智慧的体力尚未达到健全之前，其他人暂时无法给予安

---

① 事势理：指诸法的实相，比如火的热性。



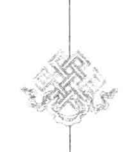
慰。也就是说，个别人对意义一知半解，因此很害怕其他人在词句上对自己进行攻击，这种人在智慧的体力没有健全之前，任何人如何安慰都是没有办法的，因为他自己始终处于一种紧张不安的状态当中。一旦智慧的体力健全以后，仁达瓦大师在《入中论释》的结尾说：哪怕多少个诸佛菩萨来到面前，说解脱道是另外的道，自心也不会有丝毫动摇。

将着重点仅仅放在词句的用法上，所谓的讲经、辩论、著论也全部是意义空洞的堆砌言词而已。真正高僧大德所造的论典与凡夫人的著书存在很大差别。凡夫人写的很多书，词句上看的确很吸引人，意义上却是相当乏味；真正的高僧大德们，以前上师如意宝也再三讲过：尤其是本尊已经摄受的大德们所写的论典，文字虽然不多，其意义却非常深奥。像麦彭仁波切所著的这部《中观庄严论释》，其中的很多内容，即使运用很多语言也根本无法讲出里面隐藏的甚深道理，因此大家一定要在意义上认真思维。否则，只是耽执词句方面必定会延误自心的证悟。

因而，所有有智慧的人士，对于所有论典从意义上理解相当重要，到最后，对于中观、大圆满等甚深的意义，自己获得智慧圆满的同时，所有语言自然也会得心应手、运用自如，并且通达论典的一切要义、依靠应成论式可以摧毁反方的所有提问。像麦彭仁波切、华智仁波切，他们没有经过长时间的闻思，智力却自然而然流露出来，普通的凡夫人根本无法与之相比。

下面再简略宣讲有关法相的道理。

建立任何一法都具有一定的理由，比如瓶子，对于具理由的这一法安立瓶子的名言，而假立瓶子的义反体也就是安立瓶



子的理由，意思是说，所谓的法相就是安立这一法的因，名相则是依靠法相来建立的。因此，二者之间存在一种能立、所立的关系，比如，大腹安立为瓶子的法相，此为能立或者因，而“撑起横梁”等不能称为瓶子的法相。

与事反体、自反体二者不相混杂时，即是某一法的法相。当法相自本体无误确定时，便已远离不遍、过遍与不成三种过失，或者说俱全非有、另有、非可能三种否定。大家对法相与名相之间的关系应该生起定解，依于义否定的力量，可以了知某法的全部特征，这时虽然没有繁琐的词句，对其所表达的意义也会了然于胸。

比如说“请将柴拿来”，听者就会明白所说的就是前面放着的这些木柴，根本无须再去询问：要拿的是现在的木柴、过去的木柴还是未来的木柴，或者是美国的木柴、中国的木柴还是瑞士的木柴……同样，说“一切万法空性”时，也不必再问：是名言中空还是胜义中空，名言的倒世俗中空还是正世俗空，或者正世俗中是在外境上空还是在有境上空……如此一来，唯一增加文字的戏论，到最后，即使非常简单的问题也很难表达出来了。

所以，每一种词句在不同场合中都有其特定的意义。当然，没有文字也就不可能表达意义，但依靠文字只是为了了知意义，切切不可过于耽著文字，像因明前派说：法相有法相，第二个法相也有法相，第三个法相也有法相……到最后法相已经变成无穷了。因此，在意义上已经掌握的话，再不必做文字游戏；意义上没有通达，堆砌再多的文字也只是一种戏论而已，根本无法以此阻挡任何过失。



Chapter 92

本论当中，现在正在对法相、名相、事相三个问题进行分析，前面已经介绍了一部分，也就是说，所谓的法相是表示某一法的根本因；名相是这一法的总相；事相则是这一法中具体指出的事物。在介绍这个问题的时候，麦彭仁波切再三强调：一定要抓住意义上的重点，如果没有掌握意义的要点，文字上如何宣说也没有任何意义。

大家平时辩论也好、造论典也好，或者在理解论义的过程中，必须抓住它的要点意义，这一点，麦彭仁波切在本论的前前后后都是着重强调的。当然，很多人认为修行比较简单，其实修行更不容易，如果闻思的智慧都不具足，那修行起来是非常麻烦的一件事情。所以大家在有机会闻思的时候，对于中观、因明当中最根本的要点一定要抓住，每一部论典所说的到底是什么内容，最关键的问题在哪里。这些问题已经掌握以后，其他支分文字上的戏论，即使不了解也没有很大问题，这是闻思过程中的一种方法，这个方法一定要掌握。

前面也说了，每一个词句在不同场合中有不同的理解方法，比如让你把木柴拿来，如果没有善于辨别，听者和说者也就始终解释不清楚。因为口中言说的木柴只是一种总相，从时间上来讲，有未来、过去、现在的很多木柴；从方位上来讲，有东南西北等很多木柴；从类别上来讲，也有檀香木、沉香木、柏树等很多很多；从形象方面来讲，有白色、红色、蓝色



等各种各样的颜色；从形状上来讲同样是各式各样的。如果不能灵活掌握言词所表达的意义，无论如何解释，也仅仅是以词句增加分别念而已，始终无法领悟所说内容的真正含义。

有些人认为：闻思没有多大意义，只是增长分别念、戏论，不如一心一意地修行更好。

对于耽著词句的人来讲的确如此，如果意义上没有理解，只是在词句上绕来绕去，所谓的闻思也就没有什么意义。就像以手指指点空中的月亮时，根本不看月亮却盯着你的手指一样，始终见不到自己的目标。但是，闻思的基础没有打好的人，所谓的修行有没有意义呢？意义也不是很大。因为最开端闻思的基础都没办法建立起来，所谓的修行更难。因此，大家一定要在闻思的基础上修行，这一点至关重要。

任何一部论典，因明、《中观庄严论》，甚至小乘的《俱舍论》，对每个人来讲，其中都有一定的精华部分。将这些精华部分牢记在自己的心里，不论在任何一种场合中都能善于运用，这时，对众生和自相续对治烦恼等各方面都会有相当大的利益。

所以，大家在平时观察内心、改造自相续的过程中，应该有一定的目标。当然，现在世间上的各种思想家，表面看来的确有丰富的理论或者远大的理想，但他们的目标与佛教徒的思维方式是不同的，所追求的结果也是不同的。作为学习佛法的人，首先必须在出离心和菩提心的基础上抉择自己的见解，在这个过程中，任何一部论典所说的内容，都会对自相续中的出离心、菩提心和无二见解有所帮助，在这样一种层面中进行推究，必定会对自己有很大的利益。

尤其本论所讲内容的涉及面相当广，现在前译派的很多高

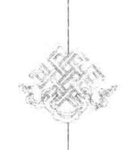


僧大德和传承上师都认为：如果精通了麦彭仁波切的这部《中观庄严论释》，就会对中观、因明打下一定的基础，因此一定要通达这部论典。所以，现在康区、安多等藏地凡是前译派的寺院，只要闻思就必定会学习《大圆满前行引导文》和《中观庄严论释》。当然格鲁派的个别论师也在学习，但范围不是特别广，而前译教法中的竹庆派、白玉派、噶陀派等各大教派的寺院，中观方面主要就是讲麦彭仁波切的《中观庄严论释》。

我们作为宁玛巴的后学者，对《中观庄严论释》一定要通达，这一次如果没有听懂，下一次再继续学习。从我本人来讲也是这样，刚开始学习一部论典的时候都觉得特别难懂，听过两次、三次以后，就觉得不是那么难懂了，有这种感觉。法王如意宝一开始讲《中观庄严论释》的时候，每天都有一位大堪布辅导，下面还有小堪布辅导，我当时刚来学院，大部分内容都觉得听不懂，相当困难。但后来自己讲的时候就不是特别困难了，我在翻译这部论典的过程中，以前觉得特别难的有些问题，感觉上也不是那么难了。

很多人刚开始学佛或者以前没有闻思过，心一直在这方面没有入道，经常会散乱到其他外境上，所以的确有点困难。但我非常希望：在修行的旅途当中，大家对听闻过的很多论典不要放弃，其中所讲的很多知识应该用在自己的实际生活和闻思修行当中。因为对瓶子、柱子的判断，实际牵涉到因明、中观的很多甚深道理，也牵涉到名言量、胜义量的很多道理，如果通达这些道理，对于胜义谛和世俗谛所涉及的一切法自然而然就可以通达了。

对于法相与名相之间的关系，起装水作用、是大腹即为法相，瓶子就是所谓的名相；知言解义是人的法相，人就是名



相，这二者之间的关系如果没能通达，即使在表达法相的词句上言说再多也无济于事。尤其双方辩论或者做事情的时候，双方都有智慧就很好沟通；其中一个不具足智慧的话，那无论怎样给他讲解也是讲不清楚，非常困难。

例如，一个人见到晶莹剔透的水晶宝时问："这是蓝宝石吗？"别人回答："不是，蓝宝石是蓝色的。"这时他认为可能是蓝色的布，便问："那蓝布也是蓝宝石吗？"又回答："布不是蓝宝石，蓝宝石是蓝色的宝珠。"问："那么，蓝如意宝也是它吗？"答："不是，与蓝如意宝相比，蓝宝石的价值要低廉。""那么，是蓝水晶吗？""不是，它要比普通的水晶价值昂贵。"

原本这是一件很简单的事情，蓝宝石就是蓝色的一种宝珠，人们可以经常看到、听到，对方如果聪明一点就可以马上领会，但这个人却始终耽执在词句上，结果终究无法解释清楚。

所以，在学习闻思的过程中，认定任何一个事物都必须掌握它不共的特点。比如法相和事相，真正理解论典中所说的意义之后，在内心当中应该有自己的一种总结；然后说人有前世后世，对前世后世存在的最关键问题也应该反反复复思维，之后在内心生起一种不可动摇的定解。

不然你每天都去听课、辅导，我和下面的堪布堪姆们，每天在字面上给大家讲……自己一点也不理解的话，以后稍微遇到一点外缘，别人说瓶子不是无常，你也觉得对方说得特别有道理：原来乾隆皇帝时候的瓶子，现在也是这样，再过五百年还是不会变的……瓶子不是无常的。这就是对无观待因没有真实掌握，最后遇到外境的时候很容易随外境而转。同样，对人的前世后世存在、业因果存在的道理，虽然自己有一种相似的



定解，但最后遇到不同的环境和外缘的时候，很容易就会随外境改变的。

麦彭仁波切此处宣讲了很多甚深的窍诀，大家应该通过不同的方式，对自己的智慧经常加以观察。

正如前面所举蓝宝石的例子一样，由于未能完整表达出蓝宝石独一无二的特点，无论宣说再多言词也是无法认清它。就像《涅槃经》中说①：一百个盲人摸大象，不同的人所描述的大象也各不相同，而真正具眼目者可以马上说出大象的不共特点。同样，对任何一个事物所独具的特点没有掌握的话，口中宣说再多也无有任何意义。

实际上，如果了解外境上蓝色与蓝宝石之间的关系，对方也稍微有一点头脑的话，便可以马上断除一切怀疑。比如对具有知言解义这一特点，有人可能会怀疑：具有知言这一特点的动物是不是也是人呢？正是因为没有掌握人类独有的特点才会产生这种怀疑的。因此，必须掌握法相的要点，依靠它便可以间接了解其不共正相，其他各种各样的怀疑也同时一并消除，

① 《大般涅槃经》善男子。譬如有王告一大臣。汝牵一象以示盲者。尔时大臣受王敕已。多集众盲以象示之。时彼众盲各以手触。大臣即还而白王言。臣已示竟。尔时大王。即唤众盲各各问言。汝见象耶。众盲各言。我已得见。王言。象为何类。其触牙者即言象形如芦菔根。其触耳者言象如箕。其触头者言象如石。其触鼻者言象如杵。其触脚者言象如木臼。其触脊者言象如床。其触腹者言象如瓮。其触尾者言象如绳。善男子。如彼众盲不说象体亦非不说。若是众相悉非象者。离是之外更无别象。善男子。王喻如来正遍知也。臣喻方等大涅槃经。象喻佛性。盲喻一切无明众生。是诸众生闻佛说已。或作是言色是佛性。何以故。是色虽灭次第相续。是故获得无上如来三十二相如来色常。如来色者常不断故。是故说色名为佛性。譬如真金质虽迁变色常不异。或时作钏作［金＊昆］作盘。然其黄色初无改易。众生佛性亦复如是质虽无常而色是常。以是故说色为佛性。或有说言受是佛性。何以故。受因缘故获得如来真实之乐……



就如同命根已经断绝，身根、鼻根等其他根自然而然也会消失一样。

大家不论学习中观、因明还是戒律，甚至《大圆满前行引导文·人身难得》里面最根本的问题是什么，这些并不是口头文字上说的，一定要在自己心里面产生一种定解。麦彭仁波切在《定解宝灯论》当中如是赞叹定解的原因也是如此，一个人如果不具足定解，他的修行始终无法获得进步，因为法就是法、人就是人，一旦法的力量在自相续中起到作用，所谓的修行也必定会成功。

如果始终耽著一种词句，哪怕五部大论所有的颂词全部能够背诵，真正的要点却丝毫也不理解的话，终究没有多大意义。所以，大家在背颂词的时候最好先了知意义，这样不容易忘记，否则，就像婆罗门念咒一样，今天背完了、后天就忘完了，到最后一点印象也没有，这就是未掌握意义所导致的。

平时在辩论、传法等任何一种场合，有些人口才虽然不是特别好，但从意义上精通这个问题的话，很多人也是根本辩不过；有些人口才倒是不错，意义上根本没掌握的话，从意义上一追问马上就不知所措了。所以，词句和意义哪一个重要呢？应该是意义重要。当然，这种意义也需要依靠词句来表达，适度地运用词句也是很重要的。

当我们说“瓶子”时，心中虽然浮现大腹的行相，但是已经从意义上理解的缘故，根本不会误解凡是有大腹特征的其他法为瓶子。可是意义上未能掌握的话，说具有大腹行相的事物就是瓶子时，会不会认为孕妇也是瓶子，或者大象也是瓶子……

因此，当大腹的法相在某一事物上建立的时候，作为事相



的“金瓶”、“银瓶”等必须与名相“瓶子”分开，如果没有特意指点出“金瓶”等，也就根本不知道所说名相“瓶子”所指的到底是什么。比如知言解义是法相，人是名相，这时应该指出能够知言解义的人的事相就是扎西或者男人、女人，听受者也可以很快理解人这一概念。

也就是说，首先应该下一个定义；然后这是谁的定义，有一个总相；总相具体指的又是什么。平时了解任何一个事物都是如此，世间和出世间的任何学问也是这样，通过法相、名相、事相方能认识某一事物。

此处也讲到，必须要将名相中的任何一个类别特意分开，否则，必定从句义上也无法分清名相与事相。事相如果是“金瓶”，那么，金瓶需要是名相的依处，是瓶子的缘故；金瓶也是法相的依处，是大腹的缘故。金瓶虽然决定既是“大腹”又是瓶子，设施处却不会成为金瓶，就如同瓶口、瓶腹、瓶底的部分与色尘等是瓶子的设施处，其中的每一部分却不是瓶子一样。

意思是说，金瓶上金子的瓶口、瓶腹、瓶底以及金子的很多微尘是不是瓶子的设施处呢？是瓶子的设施处。但这些设施处是不是瓶子呢？不是瓶子。不然，我们说五蕴是人的设施处，那设施处是不是人呢？不应该是人。如果设施处是人，色蕴、行蕴、想蕴等五蕴变成了五个人，然后色蕴中东方的微尘、西方的微尘等无数个微尘也成了无数个人。

在这个问题上，大家稍微灵活一点就可以转得过来。这里已经说了，瓶子的法相和名相是瓶子，瓶子的设施处却不是瓶子，否则，瓶底也变成瓶子、瓶腹也变成瓶子，瓶子的每个微尘都变成瓶子，这样就会出现一个瓶子上具有无数个瓶子的过



失了。

然而，在讲事相的场合里，对于见到了“瓶子”却不知道名称的人来说，你可以对他说：这个大腹的事物叫做瓶子，具有瓶子的法相之故。也就是通过前文所说的证成名言因来建立这一法。因为金瓶是事相、瓶子是名相，此二者单单从概念来讲是一致的，因此很容易将具有大腹特征并起到盛水作用的这一物体认定为瓶子，依此类推，也就可以了知与之同类的事物均为瓶子，就好像将具有撑起横梁这一功用的事物认定为柱子的事相一样。

瓶子、柱子的事相，在其同类中仍然包括很多类别，比如瓶子有金瓶、银瓶等，柱子也有东方的柱子、白色的柱子等，但无常的事相，仅仅是声音就可以，其中不必再分东方的声音、西方的声音等。实际上，无常的范围比较广，可以包括色声香味触各种各样的法，这些法从无常的角度来讲属于同一类，但从事物的本质来讲，色、声、香、味等不是真正的同类法。

刹那刹那不断生灭即是无常的法相，无常的名相是有为法，其事相可以是声音、意识等任何一个法，无常是任何事物的一种特法。因此在安立事相时，无常与瓶子、柱子等还是存在一点差别。

另外，因明当中还有遣余、相违、相属等很多秘诀，可以从法称论师的《因明七论》，以及陈那论师的《集量论》、萨迦班智达的《量理宝藏论》等论典中了知。

这以上，麦彭仁波切已经讲了世俗谛的法相、名相、事相，以及它们之间的差别。这样一来，所谓的“世俗”已经通过否定方式说明了三种法相：未察似喜、生灭之有法、具功



用。任何一个世俗法都具有这三个特点，在名言量前无有欺惑而显现，然而，其自性成实丝毫也不可能成立。从现空的角度来讲，一切法的现分为世俗、空分为胜义，具有缘起显现的特性，同样也是一种法相。正如龙树菩萨《中观根本慧论》所说："何者缘起生，说彼为空性，彼作因假立，彼即中观道。"凡是名言中缘起而生的法本体即是空性的，有关这方面，前面讲得非常广，此处不再解释。

壬二、以何因而显现之理：

未观察似喜，依自前前因，

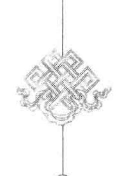
如是而出生，后后之果也。

此处主要讲内缘起和外缘起这一问题。

有人想：既然所有世俗法不灭而现，那它们到底是以什么因而显现的呢？

此处对方提出了这样一个问题，大家应该仔细想一想，如果是你应该怎么回答？在前面，麦彭仁波切用同等理回答了对方的几个问题，大家应该会运用这种辩论方式。尤其对一个问题不太明白，对方用同等理来给你作答的时候，你应该将此作为自己的思考点。

当然，意识的前因或者任何一法最开始的因，这些问题应该依靠释迦牟尼佛的教证来理解。《入中论》中也说：空性以理证可以成立，但对甚深的空性境界以及因果法，以理证没办法抉择，唯有依靠释迦牟尼佛的教证来成立。所以，因和果之间的关系，佛经中说：如同孔雀羽毛上的花纹，每一个都有自己的因，但这种细微的因果，唯有佛陀才能了知。因此，只有佛陀才称为全知。作为凡夫人，应该明白：任何一个法都是缘



起聚合而显现的。这一点相当重要。

对于上面这个问题，麦彭仁波切回答：外道等认为万事万物必定存在一个因，有些说是大自在天，有些说是微尘，有些说是常有自在的我。正是为了说明一切法并不存在其他任何因、唯以缘起方式而显现这一道理，静命论师才说未经观察似乎欢喜而存在的这些法并没有另外显现之因，唯独是依赖于自己的前前之因而产生后后之果的。

有关这方面，《量理宝藏论》中用火的比喻来讲[①]：火焰前面的微尘即是它的因。那么，为什么在木柴积聚时会出现火尘呢？木柴等俱有因积聚时，很多散布的火尘聚合而散发出火焰，实际火尘无始以来就是存在的[②]。

前面已经一再强调过：对一切万法缘起而生应该生起定解。而且，诸大论师大力赞叹释迦牟尼佛所说缘起法的原因也是这样，一切万法的本性即是如此，只要因缘聚合便可以产生，在显现的同时也是空性的本体。有关这方面我们已经讲了很长时间，但真正能在自相续中运用的可以说是凤毛麟角，甚至对真正的缘起根本没有产生定解，还是以自己的眼识或心识来成立现在显现的法，这样还是很可惜！

一切所知万法都是观待而成立的，任何不观待他法如同空中鲜花一样的显现都不合理。一切有实法必定是观待而产生，一切无实法必定是观待而假立。

---

① 《量理宝藏论》：石及柴等非火因，火因本为火微尘，微尘合而为一因，方是石柴等如根。

② 也就是指每个事物均具有地水火风等四大。



Chapter 93

一切万法在名言显现中如何存在？在名言中，因和果之间的关系如何认识？在胜义中，因和果之间的关系又应该如何认识？有关这方面的问题相当重要。

前面已经讲了，未经观察似乎存在的任何一种因和果，以前前作为因、后后作为果，这样的道理谁也无法遮破，名言中完全是无欺而存在的，无因不生果，果必须依靠因产生，这就是所谓的因果关系。所有有实法都是依靠观待而产生的，所有无实法则是依靠观待而假立的。

那么，一切有为法依靠因缘产生的道理，究竟是如何抉择的呢？

缘起法分为内缘起与外缘起两种。外缘起法也就是指以种子生芽的方式依缘而生，《入中论自释》中详细宣讲了这样的缘起道理。《大圆满心性休息大车疏·第八发菩提心品》中讲到两大钥匙时，先后用大小乘的观点介绍了十二缘起。《俱舍论·第三分别世间品》当中讲了十二缘起，其中颂词主要是讲有部宗承认的缘起，《俱舍论自释》则按照经部以上的观点作了解说。《中论·观十二因缘品》中也已经介绍了十二缘起，还有麦彭仁波切的《智者入门》等很多相关论典里都介绍过十二缘起，在这里没有必要广说。

我们以前对小乘有部宗、经部宗以及大乘十二缘起的不共观点，都已经详细讲解过。无垢光尊者的《大圆满心性休息大



车疏》当中，以密宗的方式也对十二缘起作过详细解释。《现观庄严论》当中，从现证角度也讲到了十二缘起。《中论》里面，主要是从十二缘起平等无违不存在的角度来讲。因此，大家对十二缘起应该基本上了解了。

有关十二缘起产生与还灭的方式以前也讲过，所有内缘起都是以缘起十二支的方式使因果连续不断产生。下面分别讲述十二缘起支。

一、无明也叫痴心，就是对一切万法的自性真如一无所知。说“一无所知”也并非单单指无有明知，因为无有明知的特点，就连外界无情法的石头也具有。实际上，此处的无明也即是直接与觉性智慧对立的违品——愚痴心所。

一般小乘有部宗将十二缘起全部安立在蕴中作解释，因此，小乘以上将无明安立为一种心所；大乘认为无明是对一切万法的真如本性不能了知的心所。

二、行：这主要是从积业的角度来讲的。实际无明也就是烦恼障和所知障，或者说人我执和法我执，由此无明导致自己和他众产生一种颠倒的分别念，从而积业，这就是行。

三、识：由行在识上熏染习气，一旦现前便能形成果之识。所谓的识实际是一种阶段，因为十二缘起主要从欲界胎生众生的角度来安立，虽然也有十二缘起不圆满的情况，但一般来说，欲界众生从结生到死之间，十二缘起支在三世之间全部圆满。《俱舍论》中将十二缘起分为前际、中际、后际三个阶段，并对三世圆满的道理讲得比较清楚。

但是，无著菩萨、龙猛菩萨在识的承许上也有一点差别，龙猛菩萨认为识是从习气种子角度安立的；无著菩萨在相关论典中说：所谓的识从形成果的角度来安立，实际就是一种阶



段。也有些认为识是一种刹那，但刹那性不是很合理；萨迦派的全知果仁巴专门著有分析十二缘起的一部论典，宗喀巴大师也著有分析十二缘起的论典，在格鲁派里面这也是比较难懂的一个问题。

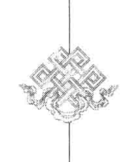
自宗他宗所承许的观点没有太大差别，只是有些论师在对阶段方面的认识有些不同。当然，大乘小乘在这方面的承许还是有很大差别，各大教派的上师们在解释的过程中，虽然运用的个别语句用法有所不同，但在最究竟的观点上无有相违之处。无垢光尊者在《大圆满心性休息大车疏》里面，基本上都是引用《中观根本慧论》的教证进行宣说的原因就在这里。

四、名色：依赖识形成四名。有些论师认为：除色蕴以外的其他四蕴除名称以外并非真实存在，所以叫做名。也有些论师说：就像名称无有阻碍一样，此四法无有任何阻碍而安立为名。那么，仅以名称来安立的话，色法为什么不能称为名呢？对此他们解释说：此处是从总说和别说的角度来讲的，所以色法不能安立为名。

但一般来说，由于这四法不像色法一样具有阻碍，就像名称一样，因此称为四名。再加上色蕴的凝酪等，总共五蕴。胎位的五种法未形成之前直到入胎的过程，叫做四蕴，一般中阴身也只有四种蕴；从凝酪等法形成开始叫色法，此五蕴产生的整个过程叫做名色，也就是指凝酪等五种胎位。

五、六处：依靠名色而产生眼、耳、鼻等内六处。在凝酪等阶段，眼根、鼻根等还没有形成，有关眼根等形成的详细情况，《上师心滴》以及《七宝藏·胜乘宝藏论》当中都有特别详细的说明，《阿难入胎经》在这方面讲得也比较清楚。

六、触：内六处中有任何一种存在，也就必定会产生值遇



六境的触。实际在胎位阶段，眼根等首先形成，之后便会产生各种不同的感受，这就叫做触。《大圆满前行引导文》中讲到轮回过患中人类的八支分苦时，依靠母亲的行为会给胎儿带来种种不同的痛苦感受，这就是触，它也是一种心所。

七、受：一经接触，必定生起苦、乐与等舍的感受。虽然在母胎当中，也同样会感受快乐等，比如母亲的饮食适当时会有乐受；母亲运动不适或者饮食过多过少等，也会产生如同夹在山崖间的痛苦等；中间无苦无乐时，也有等舍的受。

八、爱：由于出现了受，作为凡夫来讲也就不可能无动于衷，由此出现愿意接受的爱以及不愿接受、想要逃离的爱。

九、取：由于生起了爱，对快乐的对境便会尽心尽力去追求，对不喜欢的对境也会尽力逃避。这是一般人出生之后的一种生活经历。讲《俱舍论》的时候，根据人的年龄在这方面作了比较细致的分析，此处不再广说。

十、有：在取的过程中，就像世间人一样，为了达到自己的目的便开始造作各种各样的业，依靠这种业在三有中不可能脱离，虚幻的业不中断，死后就会继续结生。

以下二者属于后际缘起支。

十一、生：所造之业不可能虚耗，必定会随着善恶之因投生到善趣或恶趣。正如《百业经》所说："纵经百千劫，所作业不亡，因缘会遇时，果报还自受。"

十二、老死：从出生时起，便存在相续逐渐变异的老。这与平时所说的生老死病有一点差别，此处将整个五蕴相续不断改变的过程称之为老，而相续灭尽即称为死。从无常角度而言，相续不断变化是老，不断变化的过程中也在不断地灭，因此，将此二者合起来宣说。当然，在其他论典中也有不同说



法，比如老死分别指衰老和死亡，从这个角度安立的也有。

在《智者入门》里面，上述十二缘起支的无明、爱、取三者包括在烦恼中；行和有包括在业当中；其他七种包括在痛苦当中。《俱舍论》第三品也是这样讲的，业和烦恼是从因的角度来讲，痛苦则是从果的角度来讲，因此，十二缘起可以包括在业、烦恼和痛苦当中。

有些论典中提出这样的疑问：十二缘起中所谓的无明最初是怎样的？如果没有最初的因，会有无因生的过失。老和死之后有没有果？如果没有，会有无果的过失。

实际上，无明和老死只是从主要阶段来讲而已。果仁巴等论师说：所谓的十二缘起只是从一个循环的角度来讲，轮回是无始无终的。当然，从个人角度来讲，轮回是无始有终的，《释量论》和《量理宝藏论》中用种子作为比喻[①]：种子没有最初的开始，最后却有终结。这是从个别轮回来讲，从总轮回来讲应该是无始无终的。

有关缘起的问题，很多论典中已经再三讲过，你们基本上都听过了。但是有些人，提出问题也好、自己产生怀疑也好，根本不依据论典所说的教义去思维，就是自己胡思乱想，这不是真正的疑问。

不论无明的开始还是任何一种外在缘起的开始，同样应该按照大乘论典所讲的道理来理解，并且真正对缘起因果生起信心。如果没有信心，整天在一种疑惑当中打转转没有多大意

---

① 《释量论》：故欲解脱者，根除无始来，同类因种子，所生坏聚见。

《量理宝藏论》：种子虽非有初始，然为火焚见后际，如是轮回虽无始，然见无我成后际。



义。因此，大家在闻思的过程中一定要观察，一边观察一边翻阅相关的论典，对于大乘、小乘究竟如何承许应该了如指掌。

比如外境承认为心的角度来讲，在我们面前的一切法都是阿赖耶上的习气成熟才显现的，这时也是没有开端没有结尾的。或者说晚上做梦，在梦中梦到大象等各种各样的景象，这时，所谓的大象是否有一个来源呢？没有的。那么，大象身上各种内脏以及皮肉骨血等从哪里来呢？从暂时显现境的角度来讲，是依靠前因而来，但是最开始的因是什么呢？不存在最开始的一种因，因为大象从来没有产生过，从梦中醒觉时，大象也是根本不存在的。同样，一切显现只是阿赖耶心识上的一种习气，在这上面根本不会有色法的骨肉等。

从万法唯心的角度来讲，众生迷乱显现的轮回，最初是空性、根本没有的，结尾也是空性、根本没有的，虽然不存在，暂时也可以显现，按照唯识宗的观点可以如此解释。

如果不承认万法唯心，按照经部宗的观点来讲，微尘的相续一直在前面存在，它不存在的理由任何人也找不到。比如火的微尘，《量理宝藏论》中说：火的微尘是依靠前面火的微尘来产生的。同样，所谓的无明，在我们心的相续中无始以来就存在这样的迷乱因，当因缘具足时必定产生后后的果。

有关这方面的道理，一般来讲，应该依靠佛陀的语言进行论证，对于具有智慧的人来讲，通过理证来证明部分道理也是可以的。所以说，一切万法的本体是空性的，在空性当中，因缘具足的情况下可以产生，这一点是无欺显现的，这就是如来的狮吼声。

各位道友对这些甚深的问题应该有一种坚定不移的信心或者见解。否则，不具足智慧的人，依靠这些分析和观察，经常

会将自己引入一个迷乱的网当中，始终拔不出来。当然，凡夫人的分别念就像春天的天气一样经常会改变，我非常希望大家在闻思的时候，对如来的教法生起信心、认真思维，一定要抓住其中最关键的问题，这一点非常重要。

不管是外缘起还是内缘起，一切缘起显现之法都不是从不空的一个法当中产生的，就像《入中论》所说的那样：一切诸法虽是空性，但在空性当中一切都可以显现。

龙猛菩萨的《缘起藏论》中也说：唯有空性的一切诸法中才能产生空性的万法，就如同经忏、明灯、明镜、印章、火晶、种子以及酸味和声音的比喻一样，前面的蕴结生后面蕴的过程中，前蕴不会迁移到后蕴上，但后蕴也并非不依靠前蕴而产生，缘起之间的关系即是如此。

其中所说比喻的意思是，比如释迦牟尼佛的三藏在以前根本没有文字，依靠阿罗汉的不忘陀罗尼将佛陀宣说的经典背诵并记录下来，后来经过三次结集才有了现在的三藏。《毗奈耶经》将所谓的阿阇黎分为教授阿阇黎、忏悔阿阇黎等[①]很多种的原因就是这样。在这个过程中，诵经者相续中拥有的经典等内容是否迁移到另一者相续中呢？并不是。不然，上师把内容传授给弟子之后，上师相续中就什么都没有了，会出现这个过失。但是没有上师，自相续中也无法获得经忏的智慧，那么，

① 忏悔阿阇梨也即受戒阿阇梨。据五分律卷十六、四分律删繁补阙行事钞卷上载，阿阇梨有五种：（一）出家阿阇梨，受戒时之授十戒师，故又作十戒阿阇梨。（二）受戒阿阇梨，受具足戒时之羯磨师，故又作羯磨阿阇梨。（三）教授阿阇梨，受具足戒时之授威仪师，故又作威仪阿阇梨。（四）受经阿阇梨，教授经典读法、意义之师。（五）依止阿阇梨，与比丘共居，指导比丘起居之师；或比丘仅依止从学一宿之师，亦可称依止阿阇梨。以上五种加上剃发阿阇梨则为六种阿阇梨。



究竟依靠什么方式传递呢？这就是缘起的道理。

同样，我这一世转生为人、下一世转生为天人的话，我这一世的蕴并没有迁移到后一世，如果迁移到后一世，天人也应该具有人的身体了，这样会出现恒常的过失；后一世的蕴也并非不依赖前者，否则便会有无因生的过失。

又比如一盏油灯点亮另一盏油灯之后，自己本身仍然可以照亮，而没有第一盏灯的话，第二盏灯也不会照亮。明镜中映现影像也是同样，没有色法就不会出现影像，但色法并没有进入镜子中去。依靠印章凹凸不平的行相，可以在外面显现，但是它也没有迁移到纸张之上。在初劫时，火晶中可以出现火、水晶中可以出现水，现在也有依靠太阳出现火的火晶，这些都是一种缘起的显现。还有种子生芽、依靠酸味分泌津液以及声音出现回响等一切比喻，都不是因迁移到果中成为一体，也不是不依赖于前因而生果。所谓的缘起，也就是无因则不可能生果、因齐全也不可能制止果产生。

这样的缘起甚深理，自古以来任何一个发明家或者科学家、思想家，虽然都有不同的理论学说，却始终没有得出一切法皆为缘起生的结论。所以，造作恶业一定会有恶的果报，这就是它的因缘；种子未受损害、因缘具足时必定会产生果，但种子并未迁移到果上，不然灰色的种子也变成绿色的苗芽了，没有种子也根本不可能产生果。对于名言中的因果规律应该以这种方式来了知，这就是名言中的因果观。

大家应该明白，世上很多的世界观、宇宙观等各种各样的理论学说，对我们来讲不是很重要；在整个世界上，胜义中一切法空性，名言中因果丝毫不虚妄，了知这一点才是最重要的。

那么，因果观的合理之处究竟在哪儿呢？实际真正详细观

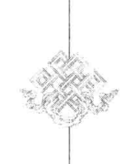
察，所谓的因果根本不存在，也是如幻如梦一样。荣索班智达在《入大乘论》中说：包括因果在内的一切法，都与梦幻无有任何差别，真正经得起观察的一个法也是不存在，就像梦中大象一样；但在未经观察的情况下，名言中存在的因果也是丝毫不虚的。因此，无论造作任何一种业，在能取所取未消于法界之前，必定会让我们感受快乐或者痛苦。

一般来讲，接受大圆满的灌顶或者依止有名气的上师，一方面的确具有不共的加持力，但另一方面来讲，这些不是很重要，作为佛教徒首先应该具足诚信因果的不共正见，这就是所谓的世间正见。如果没有世间正见，学佛的基础也就不存在了。

麦彭仁波切在本论中，将因果在名言中为什么合理、胜义中为什么不存在的道理分析得非常清楚，大家应该把这些最关要的问题记在自己心间。这样一来，不仅在今生当中，乃至生生世世对自相续都会留下一个非常好的因果正见，这才是最为难得的稀有如意宝。

有些道友买到一车牛粪就高兴得不得了，其实这不是特别重要。能够获得一次珍宝人身非常不容易，在这个过程中，相续中产生因果正见才是非常难得的。以前龙猛菩萨也说：谁的相续中已经具足世间因果正见的话，此人千劫中也不会堕入恶趣。大家从表面上看只是听了一堂课、两堂课，似乎没有什么收获，但在你的相续中已经生起因果正见，这就是相当重要的。

胜义中一切万法不存在、世俗中如理如实存在的有实法之正相，在整个三千大千世界当中，唯一的大沙门出有坏释迦牟尼佛毫无错谬地能够宣说。除此之外，世界上非常了不起的世



间出世间的仙人、转轮王等无数人士，都没有说出真正缘起空性的道理。

所以，麦彭仁波切的教言集里有一部赞叹释迦牟尼佛缘起说的论著，与宗喀巴大师《缘起赞》的内容基本相同，我想还是非常有必要翻译一下。在这个世界当中，在广大无垠的轮回里面，大家能够遇到释迦牟尼佛的教法的确是非常荣幸、非常有福报的。希望大家在有生之年乃至生生世世，对释迦牟尼佛的教法尽心尽力地广泛弘扬；如果没有能力，自己也应该一心一意地修持，不要退失信心，即生中应该发誓：作为释迦牟尼佛的教徒，哪怕自己的头被砍断、身体粉身碎骨，内心对释迦牟尼佛的敬仰心、信心和皈依之心都不退失。

为什么这样说呢？对一切世间万法的真相能够如理如实宣说的，唯一是释迦牟尼佛。《释量论·第二成量品》专门讲到了释迦牟尼佛为量士夫的道理，大家有机会学习的话，一定会对释迦牟尼佛产生不共的信心，也一定会深深了解到：在这个世界上，除释迦牟尼佛以外不可能有第二个宣说因果缘起真理的人。

有关这方面的道理，当初上师如意宝如果没有对我们宣讲，即使论典上讲得非常清楚，但是对它的重要性也不一定会真正明白。很可能像现在的个别人那样，根本没机会趋入佛门；即使趋入佛门，也有可能停留在表面层次上，只是为了自己求一点福报；或者对佛陀也半信半疑，将佛陀看成天人或者神一样来对待，这些情况都是有可能的。所以，学院当中的很多人，包括高僧大德和普通僧人，受过上师如意宝教诲甘露的人的确是非常有福报的。

虽然每一个法都有它自己不可思议的一种能力，比如轮回



的无明，以前前不可思议的因会产生后后的果；造恶业杀生也必定会在自相续中成熟这种果报。任何种子以其独有的功能只会无欺产生自己的果，但一切因生果的方式，在胜义中观察全部是远离能生所生的现空双运的本体。

前面已经讲过：所谓的因与果接触而生不合理、不接触而生也不合理，除这两种情况以外的产生方式根本不可能存在。可是，因果无欺显现——善有善报、恶有恶报这一点，只要以“具足此因必定产生此果”的结论就完全可以证明。除此之外，根本不必研究“无明为什么会产生心、种子为什么会产生苗芽以及产生方式如何”之类的问题。

如果真正通达了因果缘起的道理，可以了知，这就是名言的一种缘起规律，只要因缘具足一定会产生，对这种无欺的因果道理不必寻找任何理由，或者说，这就是四种理当中的法尔理，是事物的一种本性。胜义中观察时不存在，世俗中因缘具足时一定会产生。

讲相违和相属的时候也说过，无则不生在本体上存在，但能生所生之间的关系在本体上并不存在，只是假立而已。也就是说，青稞的种子不存在就不会产生青稞的苗芽；只要青稞种子等因缘聚合，苗芽也就必定会产生。至于为什么产生、产生的方式等问题，没有必要再去分别，否则，永远也不可能到达一个尽头。

就像“火为热性是它的自然本性”一样，在能取所取未消于法界之前，只要接触火必定会被灼伤，根本不必苦心研究火到底为什么是热性的。同样，我们心的自性是光明的，这在名言中以事物的法尔理也可以了知；在胜义中，它是远离一切戏论的，这就是一种法尔理，无需再去寻找任何理由来证明。



Chapter 94

世间上的一切万法，在未经观察时好像实实在在存在，其存在方式也是以前前之因产生后后之果。这种因果的安立方法，在名言中应该承认，现在正讲这个问题。

柱子、瓶子等一切具有自相的有实法的正相，就是因明中说的所量，也即所衡量的对境；能够衡量所量的现量、比量等，即称为量或理。所谓的量是从有境角度安立的，所量则是从外境角度安立的，比如火的热性即是所量，通过接触可以出现灼烧的感觉，也就是能量。

在衡量任何一个物体时，可以从它的本体、因、果三个方面进行观察，比如在胜义中，对某一事物的因、果、本体，可以通过金刚屑因、离一多因、缘起因等进行观察；在名言中，对因、果、本体三者分别用作用理、观待理和法尔理进行观察，另外还有证成理[①]，这四种理是抉择任何一个法必不可少的一种真理。就如同称量某一个物品的时候，没有秤杆是不行的；要量布的时候没有尺子不行一样。观察因和果所摄的一切万法时，必须依靠上述几种量。

那么，第一个作用理是怎样的呢？这是从因来讲的。依靠因的作用必定会产生它的果，就叫做作用理。比如青稞或者麦

---

① 证成理即依现量和比量来证成，其中明显部分依靠现量，隐蔽部分依靠比量。所谓的现量、比量以及其他理实际都可以包括在法尔理当中。

子，依靠它的因——种子的作用力，可以产生后面的果实，因此称之为作用理。什么是观待理呢？所产生的绿色苗芽，必须观待或依赖于它的因，这叫做观待理。所谓的法尔理，就是依靠因一定会产生果，果必定要观待它的因，这就是事物的一种本性或者规律。上述抉择因、果、体三者的道理极其合理，就叫做证成理。

有关这四种理，麦彭仁波切在《解义慧剑》中讲得特别清楚。作为一个有智慧的人，想要抉择万法的胜义和世俗，依靠这几种量极为重要，因此，学习麦彭仁波切智慧中流露出来的这部殊胜论典，也就显得尤为重要了。

我想在座的每个人与全知无垢光尊者和麦彭仁波切都有一种特别的因缘，以前上师如意宝也说过：我的传承弟子相续中哪怕生起一刹那的善根，也是与麦彭仁波切的加持分不开的。的确，从显宗来讲，《中观庄严论释》这部论典，已经将中观的各种道理和窍诀开显出来了。依靠这样的窍诀，《中观四百论》、《中论》、《入中论》三大论典所宣说的很多问题，在实际行动上也可以轻而易举地行持。从密宗角度，《大幻化网总说光明藏论》也是依靠他老人家的智慧，将有关实修、理论方面的所有窍诀全部积聚在一起宣讲的。所以，我们每个人对与自己具缘传承上师的论典，哪怕一个偈颂也不应该舍弃，懂得其中所说的意义，对我们的一生来讲都是非常有价值的。

荣索班智达的《入大乘论》中也说：这四种理是观察名言中一切诸法实相不可缺少的，如果少了这几种理，就不可能如理如实通达万法的真相。大家在闻思过程中，不要把所讲的这些内容只是当作一种知识，认为：反正也用不上，只要考试考得好一点就可以了。我个人在上学的时候，总觉得学习数学是



比较头痛的，尤其中学以后的数学好像根本用不上的感觉。但是有关中观方面的道理并非如此，此处所讲的每一个道理，从暂时、究竟的利益来讲，都是至关重要的。

对于果是否依靠因、因不具足作用能否生果等外境上的增益全部遣除以后，对事物本体毫不颠倒地进行遮破与建立，这就叫做证成理。对证成理如果再细分，则有衡量明显部分的现量，比如眼睛见到色法、耳朵听到声音等；衡量隐蔽部分的比量，这也包括衡量极其隐蔽部分的教量，因为以现量无法见到、推理无法证实的部分，唯有依靠佛陀所说的语言方能推断。

所谓的比量也是依靠推断隐蔽部分具有的理由而以量来确定的，比如山后有火，为什么呢？山上在冒烟的缘故。以见到烟作为理由，以此推出山后见不到的地方具有热性的火。这就是以量来确定。所以，前面也讲过，比量的根源就是现量，现量的根源就是自证。

比量必须以量来确定，以什么量来确定呢？应该以现量来确定。比如前世后世存在，这一点通过现量成立还是比量成立？对于前世和后世虽然无法现量见到，但以比量推理可以成立。什么样的推理呢？需要依靠教量。释迦牟尼佛在真实了义的经典中说：人有前世后世。这样的教量为什么会成为量呢？因为释迦牟尼佛宣说的所有语言，我们可以现量见到全部是正确无误的，以这一现量作为依据，通过可靠的教量来证明前世后世存在，这就是非常完整的推断。

所谓的现量实际也可以归属到法尔理当中，比如“山后有火，见到烟子的缘故”，见到烟为什么成为正量呢？事物的本性即是如此。当然，前面也讲了，以最究竟的胜义量来解释



时，现量并不是真正的量；在名言中详细观察，现量也是不能成立的。但是暂时来说，在未经观察的情况下，以眼识作为标准可以成为正量，比如在一定的距离之内，眼睛可以清晰见到眼前的法，这就是人们共同的业感现前，这一点从因明来讲称之为现量。所以，现量到最后仍需纳入到法尔理当中，也就是说，眼睛见到柱子无须其他理由，只是境和有境在一个阶段内起到如是作用，由此人们称其为现量。

以因的作用可以产生果或者果必须观待因的道理，实际是有实法的一种自然本性或自然规律，由此可知，一切理归根到底的落脚点就是法尔理。这时，我们无需再建立其他理由，就像火为热性的理由无可言说一样。

当然，这也是从暂时众生业感现前的角度来讲，不然，现在人类中所谓的火对天人来说不一定是热性；对依靠火来生存的火鼠来说，也不一定是燃烧性。正如《定解宝灯论》以及佛经所讲：观待每一道众生，都有一种暂时的所见境和能衡量的正量。

在这里分析量的时候，首先一定要了知它的界限，这一点很重要。因为六道众生并不存在一个真正的量，比如地狱众生承认、饿鬼不承认，饿鬼承认、天人不承认……甚至单单从人来讲，有些人现量感受美妙的对境，其他人不一定承认。所以，真正的标准和正量无法找到，只是从暂时的角度来讲可以称为量。

荣索班智达在《入大乘论》中也说：过分地运用法尔理也不合理。如果认为任何一种现象都是法性、自然规律，这也是一种极端的说法。这样一来，导致你不得不承认顺世外道的观点，然后说一切都是自然产生的，这是极其不合理的。大家在



有关现量和比量的问题上，只要推断至法尔理就可以了，不必再进一步去推断，就像了知火的热性属于法尔本性之后，不必再追究火为热性的理由。但是，火的热性是不是永远究竟呢？也不是。对大多数众生的名言量而言，火的热性只是暂时的一种标准或正量而已。

这种符合有实法自然本性的法尔理，也就是我们经常所说的事势理。麦彭仁波切在总义中也说过：名言中以名言的事势理成立，胜义中以胜义的事势理成立。以事势理成立的一切法，是任何人也无法否认的，依靠事势理，可以准确无误地衡量有实法的正相，因而说此理是不被他夺、颠扑不破之义。

麦彭仁波切所宣讲的这部《中观庄严论释》，的确在修行过程中是不可缺少的一部论典。大家对于本论所说的理证，不仅口头上、文字上，应该在自相续中生起一种确信，在心坎深处生起一种不被他夺的定解，这样一来，也可以达到自己修行的目标。

名言中，火的本性是热性，在人类为主的众生面前是不可否认的，这就是以名言的事势理或法尔理来成立；在胜义中进行观察时，火的本体是空性，最究竟的胜义谛来讲是远离一切戏论的，这是以胜义的事势理来成立。因此，胜义量与名言量兼而有之、不相脱离，方能完全通达有实法之正相，而依靠单独的胜义量或世俗量任一者都不可能做到这一点。

麦彭仁波切在《定解宝灯论》及其他教言中都讲到：作为凡夫人，以中观胜义量进行观察时，将一切有实法全部抉择为空性，在这种境界中没有显现；名言量抉择的时候，一切万法都是存在的，这时根本得不出空性的境界，所谓的现空双运只能以轮番的方式次第显现。到了圣者果位方可通达不可思议的



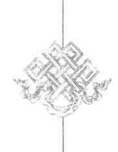
境界，了知一切万法现空双运的道理。

本论当中以离一多因观察时，柱子一丝一毫也不可能存在，所谓的空性可以在我们心中浮现，但柱子的显现部分根本现不出来；依靠名言量观察时，不可否认的因果规律或柱子的本体完全可以显现，空性却根本得不到。作为初学者，尤其刚刚闻思中观的人来讲，显现的时候空性不存在，空性的时候显现不存在，二者是互相矛盾的。但真正对现空无二的道理不断学习、串修之后，到一定程度自然而然会通达，这时就像见到水月，现即是空、空即是现的境界可以顿时在我们相续中现前。

此处也讲到，胜义量与世俗量是不能脱离的，如果缺少了胜义量，所谓的空性就没办法抉择；缺少了世俗量，显现就没办法抉择。由于一切事物的本体就是显现和空性双运的，所以说，胜义中依靠龙猛菩萨为主的中观理来抉择，世俗中依靠静命论师以及唯识宗的观点抉择的原因就是这样。

佛陀出有坏转三次法轮所说的一切教义，也是如同《中观根本慧论》、《入中论》所说的那样，全部依靠胜义谛和世俗谛而宣说，因为唯有依靠二谛才能宣说一切事物真正的本来实相。而且，以前的龙猛菩萨、月称论师、圣天论师等高僧大德们，也是依靠这二量抉择万法实相，作为已经皈依佛陀的后学者，必须通达世俗谛和胜义谛，并且以二谛不可分割的方式理解万法的真相，这就是我等大师释迦佛的正确宗旨。通达这一点，对修行人来讲极为重要。

然而，有些人却声称：除真正的实修法外，中观的离一多因、金刚屑因、破有无生因等中观观察没有任何必要，尤其是《因明七论》所讲的推理，这些理论根本毫无用处。



现在有些人的确是这样认为的，他们对学习中观、因明等嗤之以鼻，只有闭关实修、安住在大圆满的本来清净和光明顿超当中，才算真正的修行人。

这种说法完全不合理。佛陀所说的语言，显现部分以现量观察无有任何危害，隐蔽分以比量观察无有危害，极其隐蔽的部分以教量观察也无有任何相违之处，通过这三种观察得以清净的佛陀亲自体验的因明学说，是可以遣除人们相续中疑惑的非常完美的理论。因此，宣说上述语句的人，实在是一种非常可怕的恶魔行为，他所说的其实就是魔鬼的密语。《定解宝灯论》中也说：认为一开始就不需要抉择单空，这是非常可怕的魔语。

大慈大悲的佛陀，通过积累资粮最后大彻大悟后，彻见了一切万法的真相，对轮回中可怜的众生生起无比的悲悯之心，于是转了三次法轮。想要对佛陀三次法轮中宣讲的教言真正生起定解，因明等理论推断是不可缺少的一种途径。有些人却对此妄加诽谤，这种语言纯粹是胡言乱语，是对佛陀不恭敬的一种态度，这样的语言中如果存在一点一滴真实的部分，那这个世界上根本不会再有颠倒的言词，全部成为真实语了。

现在汉传佛教中个别参禅、念佛的人，经常对理论特别排斥，这种行为的确不太好。实际上，依靠因明、中观的推理了知万法实相相当重要。麦彭仁波切在《定解宝灯论》中说：首先需要观察，如果没有观察，在自相续中不可能生起定解，没有定解就无法遣除恶劣的分别念……如此宣说的原因也在这里。

大家在修行过程中，首先必须依靠各种各样的推理或者因明所讲的各种量来思维和分析，最后在自相续中生起一种正



见，这时也就没有必要再三分析观察，而应该对诸法的法性进行实地修持。

尤其是刚开始学佛的时候，一定要学习因明和中观，但这些仍然是分别念的范畴，依靠它不能获得佛果，到最后必须实修。实修的过程中，从人身难得、寿命无常等加行一步一步地打好基础，然后逐渐实修真正的空性。所谓的空性也不能单单从理论上、言词上说一说，一定要在自己的实际行动当中去体验。很多教言中说：有人认为亲自体验很重要，有人认为理论很重要，实际上，这二者不能互相脱离。也就是说，首先必须依靠各种理论推断来遣除自相续中的疑惑、生起真实的正见；依靠这样的正见亲自体验佛陀所说空性和光明的意义，对此继续串修，才能断除我们相续中的种种障碍。否则，一辈子在辩论、分析中度过的话，所谓的佛法一直到死的时候也没有在相续中串习，这是非常不合理的。

以前法王如意宝也讲过：学习大圆满的本来清净之前，一定要首先闻思《中观根本慧论》和《入中论》等论典，依靠显宗的这些推理方法，了知一切万法无有产生的道理之后，对心的本来面目也就很容易生起定解。这时，安住在这样的定解中继续修持，再加上上师不可思议的加持力，相续中的烦恼分别念完全可以断掉。如是依靠胜义量通达胜义谛不可思议的境界、依靠名言量抉择名言万法的修行人，即使有十万魔众来到他面前，也不会危害他的修道。

通达上述所讲的总的道理以后，下面继续分析因果的道理。

有实宗的诸位论师生起一种顾虑，认为：前世造业，中间经过很多劫之后果报才会现前，那么，因与果之间究竟应该如



何联系？

由于有实宗始终认为一切法实有存在，因此，他们认为因和果之间需要一个连接的纽带。正如《俱舍论》所讲的一样：有些人说业的依靠处在得绳[1]上存在，有些人说有一种不失坏法[2]，还有人说阿赖耶上存在一种习气……出现了各种各样的说法与主张。

对此，中观论师们回答：一切万法在因缘聚合时可以显现，无因必定不会产生果。对因和果之间详细观察，所谓的接触和不接触实际都不合理，但在未经观察时可以无欺产生。因此，根本不需要所谓的得绳、不失坏法等纽带作为连接，只要因缘具足就必定可以产生。在某一众生相续中，依靠以往所造的业力，于因缘具足时必定不会虚耗而成熟果报。此众生相续虽然不是真实存在，但此业报也绝不会成熟于其他相续。所谓的果报既不是无因产生，也不是常因产生，这就是因果的特点。

就算是相续不断而显现的种子与苗芽，也不可能接触以后产生，否则，因已经变成常有了。因此也不能认为：如同种子与苗芽相续不断一样，因果是合理的；像业果相续中断而生一样，因果是不合理的。由于这两种情况下都不可能接触或者不接触而产生果，所以两种说法完全是一模一样的。

比如我造了杀生的恶业，在人的相续中断以后变成天人或者地狱众生，再过一百个劫以后会出现杀生的果报，这时，原

---

① 得绳：有部宗分别假立的一种色法，如同捆住牦牛背上所驮物品的绳索一样。

② 不失坏法：如同债券，依靠它，到特定的时间便会出现相应的果法。



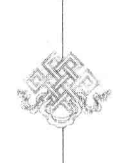
来所造业的相续已经中断了很长时间。而灰色的种子产生苗芽，这期间无有任何时间中断，马上产生。在未经观察的情况下，种子产生苗芽似乎是合理的，所造业以时间隔断后产生果报则是不合理的，很多人可能会这样想。

这只能说明对因果道理并未通达，为什么呢？种子和苗芽之间虽然是一个相续，但在这一相续上因和果接触还是不接触？接触的话不可能产生，如果不接触，所谓的中断和不中断也就无有差别。因此，并非接触或者不接触的问题，只要因缘和合，依靠因的作用力，果观待因必定会产生，与时间中断或不中断没有任何关系。另外，众生所谓的一个相续实际是假立的，所以说时间中断而不能产生果报也是不能成立的，在因缘聚合时，以所造之业必定会产生相应的果报。

在这个问题上，很多人可能与有实宗一样，甚至是比有实宗更严重的邪见。这些人认为：这一世所造的业肯定是存放在某一处……实际上，如果对种子和苗芽详细观察就会发现，所谓的因灭不合理、不灭也不合理。有关这方面，麦彭仁波切在下文还会继续观察。

正如龙猛菩萨所说：因缘产生之法非常奇妙，通达这样的缘起法真是非常稀有！麦彭仁波切在《定解宝灯论》中也有类似的语句。因此，我们对名言中因果法则的奥妙之处，一定要深入细致地思维。

名言中的一切法，在因缘具足时一定会产生，这一点依靠观待理和作用理可以成立，而这样的道理需要以法尔理来抉择，否则，对名言中的任何因果都无法解释。那仅仅以眼、耳、鼻等得到的是不是正确的外境呢？《前世今生论》中说：富楼那尊者等以天眼见到水的微尘中有很多小虫，因此不敢饮



水。佛陀对此遮止说：这些小虫以凡夫肉眼无法见到，暂时应该以此为标准，即使饮水也无有过失。

就好像做梦或者幻化师所幻化的法，虽然显现为有，但对它的前因后果无论如何寻找也是找不到。所以，在名言中应该以暂时的标准作为名言正量，月称论师等暂时以世间未受损害五根安立名言的原因就是这样，现在名言中的任何一个法，依靠暂时的标准作为正量来抉择极具合理性。



Chapter 95

依靠种子的作用产生苗芽即是作用理，应该通达：这一点即是种子的法性力，就像火的自性为暖热一样。所以，任何因凭借自己无有阻碍的一种能力，并不是不生自果；或者错乱生果，比如青稞种产生豌豆等；也不会出现无穷生的现象，因一般只要生果之后，此层因果便会截断。这就是一切有实法所具有的法性力，或者叫做作用理。

那么，芽是从已灭的种子中产生还是未灭的种子中产生呢？

实际上，从已灭的种子中产生不合理，未灭的种子中产生也不合理。所谓的果只不过是从前一刹那种子这一近取因中产生而已。不管是农民还是学习教理者，只是将前面的种子这一因作为生芽的因，而承许未灭的有实法与已灭的无实法中任何一者生果都不合理。

前面也已经讲了，种子相续不间断地产生苗芽，真正的因果中断而无法产生的概念始终得不到，因此，说种子灭完的无实法中产生以及种子未灭的有实法中产生都不合理。

真正的苗芽是依靠种子的色法部分产生，还是种子上无有他法的遗余部分产生？实际上，之所以说因果是虚妄假立的原因就是这样，无论色香等还是八种微尘都不可能作为真正的因。如果将灰色种子在方向上分为东南西北，或者从时间上分为过去、现在、未来，现在也是分为一刹那一刹那，那么，除



了单独分开作为因的这一部分，其他部分根本不能充当因，如此一来，整个名言也就全部瓦解了。为什么呢？依靠因产生果是人们共称的一种名言，你却对因作了方向、时间、形象等方面的区分，然后说这一部分可以作为因、那一部分不能作为因，这样一来，所谓因缘聚合产生果的说法也就不能成立了，因为除特定的那一部分，其他任何法都不可能成为因。

真正来讲，因果与幻化没有任何差别。人们经常将梦境、魔术作为幻化的比喻，认为幻化的大象、骏马是虚假的，而种子生芽是实有的。大慈大悲的佛陀在《宝积经》等很多经典中说：诸法如幻如梦。为什么这样讲呢？从现而无自性的角度来讲，因果与幻化实际无有任何差别。

从做梦的角度来讲，梦境中大象的显现，最初的时候没有产生过，正在做各种动作的时候其实体也不存在，最后也不知道消失于何处。同理，对绿色的苗芽进行观察，其实它前面根本找不到一个实有的因，最后灭尽的时候也是什么地方都找不到。即使正在显现的时候，以离一多因或者金刚屑因来观察，也与镜中影像一模一样，大慈大悲的佛陀在众多经典中说诸法如幻如梦的原因就在这里。对于这一点，单单字面上、口头上理解是不行的，应该在内心深处体会到：一切万法的本体，正如佛陀所说的那样，是如幻如梦、无生无灭的。

释迦牟尼佛在第二转法轮中抉择一切法从空性中产生，正在安住时也是安住在空性当中，最后灭尽时也是在空性中消失。第三转法轮包括《宝性论》等法门在内，则抉择了万法最初在光明如来藏的妙用中起现，中间安住以及最后消失也同样除光明以外没有其他任何法。有关这方面的内容具有非常甚深的意义，如果没有长久闻思串习，仅仅从字面上不一定通达其



中的深义，但是，为了通达这些甚深教义，在闻思过程中哪怕只是心中作意也会有不可思议的功德。

此处讲到，如果承认因和果之间存在一种成实的产生，那从时间、方向等各方面应该经得起观察，可是一观察，所谓的名言全部都会如同水泡一样破灭。一切有实法也是同样，依靠智慧进行分析，根本经不起任何观察，马上就会消于法界，与夏天的彩虹无有二致。所以，静命论师说，未观察似乎实实在在存在，就好像愚童执著彩虹的美丽一样，真正去寻找剖析其实质，完全是现而无自性的本体。

说“所谓的瓶子唯一是色尘”是完全不合理的，这只是对它部分的理解。同样，对于因和果之间接触、未接触进行观察，实际任何一种情况均不合理，但以因无欺引上自果却是一种无可否认的规律。

在相关的经典和论典中是这样说的：不论太阳还是月亮，在澄清水池中完全可以映现出与之一模一样的影像。如果对此进行观察，月影正在水池中显现的时候，天月的色法与水月这种影像接触还是不接触？所谓的接触和不接触实际都不合理，这一点我们可以现量见到。因和果之间的关系也是如此，就如同天月不存在则水月不会显现一样，二者之间的关系只是一种很巧妙的自然规律，当因完整无缺时果自然会现前。

大家对诸佛菩萨以诚信心祈祷时，就如同澄清的水器放在地上一样，诸佛菩萨的加持力必定会原原本本显现。比如经堂里面有一千个人一心一意祈祷莲花生大士，那么，在每一个纯洁的心池当中，都可以显现莲花生大士加持的月影。这时，莲花生大士的加持与我的心是接触还是不接触？即使名言中也是不可能观察的，这就是一种缘起规律。



以因本身的能力可以生果，唯一是缘起规律。现在的很多物理学家、化学家每天苦思冥想，但对因和果之间的关系，根本得不出一个真正的结论，因此，只要超越了缘起规律的范围，无论如何下定义也是没办法的。当然，作为佛教徒不会顽固不化、心存嫉妒，只要你除因缘和合以外能够说出另外一种因与果的关系，我们也是可以承认的，但是，自古以来没有一个人可以超越这一范围，唯有佛陀的缘起规律才能说明一切万法真实的正相。

对于“种子生芽、业现果报”之间的关系进行分析，到底因灭以后产生还是因未灭产生呢？在未灭的情况下，果已经产生的时候因还存在，如前所说就会出现因果同时的过失。假设从灭法中产生，种与芽之间已经被刹那性的灭法中断，则会出现因果并非一个相续的过失。种、芽之间如果未被刹那性的灭法中断，所谓的因怎么会成为灭法呢？不应该灭，而种子始终未灭，以因生果的情况也就不会存在了。

下面再来观察，种子灭的第一刹那未灭的同时生芽还是已灭之后生芽？如果是未灭的同时生芽，灭法之因与苗芽之果二者已经同时存在，因而不合理。如果是已灭后生芽，那么，第一刹那灭法已经灭尽后会再度出现第二刹那的灭法，这时，第二刹那的灭法与芽同时并存，因果又成同时了，所以也不合理。这样一来，除了灭法产生灭法以外，产生苗芽的机会始终不可能存在，最后灭法已经遍满虚空了。

如果说灭法并非刹那性，这种恒常又有实的事物无有功用的缘故，又怎么能充当生果之因呢？这种所谓的因也可以生果的话，恒常存在的自在天也应该生果了。由此可见，即使种子已经灭尽，但后面始终会有灭法出现，所以永远不会有生芽的



机会。

此外，由于始终被灭法占据，因和果的相续已经全部断绝，必定导致一切法永不存在的结局。正如本论《难释》中所说的那样，从已灭和未灭的两种因中产生均不合理的缘故，应该对以因生果这一法尔理诚信不移。

对于因和果之间的关系应该如此抉择，这样的道理，哪怕多少个佛教徒或者智者来到你跟前，除此之外也不会再有其他说法，在其他的非佛教徒面前，也是完全可以站得住脚。这种定解一旦生起，你的相续中已经生起了名言中因果的正见。《四百论》中说：即使毁犯戒律，也切莫失毁正见。

作为一个修行人，对自相续中的因果正见应该把握一种分寸。有些人太过分了，由于中观和密法当中出现了“因不存在、果也不存在”之类的词句，于是认为因和果都不存在，这样的话，中午没有必要吃饭，也没有必要为了吃饭先生火了，所以不能这样想。有些人也太执著了，认为因果是稳固不坏的、永远不能摧毁的，说“万法是空性的，因果是不空的”，这也是绝对不合理的。

任何一个法，有现相的层面也有实相的层面，根据自己智力的不同，可以着重现相也可以着重实相，但无论着重哪一个侧面，在这一侧面的规律都不能违越。比如对胜义空性一窍不通，那么就不可能超越因果；如果真正通达了胜义谛，名言的规律或法则也是可以超越的。

所以，大家在学习中观的过程中应该有所收获，什么样的收获呢？对万法的真相一定要把握一种分寸。不要认为什么都是空的，对一切因果全部不在乎；也不要认为一切法实实在在存在，永远都不空，无论任何一种场合都不要过分执著。



在闻思的过程中，自己应该将麦彭仁波切和其他高僧大德的教言结合起来修持，自相续中的世界观也好、因果观也好，应该在内心生起一定的定解，对于名言与胜义的因果界限有一种标准，这一点非常重要。

以种、芽作为比喻，在名言中，包括牧童以上的人都会说因灭了以后生果，为什么会如此安立呢？这只是为了遣除因本身在果位存在这一点，才说依靠因产生果的。实际上，仔细观察因如何产生果时，根本得不出任何结论。根登群佩说：智者在越接近万法实相时，越是哑口无言。对于种子与苗芽越观察越无法以语言来表达，因为一切法的实相不可能用语言表达出来，就如同一开始可以用手指来指月亮，但真正望过去时，所谓的手指根本起不到任何作用。因此，语言只是暂时了解万法真相的一种方法，真正来讲，万法的真相根本无法以语言文字来代替，因和果之间的关系也是同样。

因的刹那灭尽与果的刹那产生二者，如果未被他法中断而生灭，也就不会存在因果生灭的情况。除了先前的因本身以外，能生果的灭法在因灭亡之后遗留下来从而成为有实法，这一现象根本不可能存在。一切果虽然以因作为前提而产生，但在理解时应该明白，所谓的前提也就是指除因以外不存在任何能生果的有实法。

辛二、现基必为实空：

故谓俗无因，非理亦不然，

设若此近取，真实请说彼。

此处主要破有实宗的观点。

有些人认为：所谓的世俗法无因是不合理的，应该存



在因。

这种说法是不正确的。如果真正存在一个近取因，你应该指出来，到底这个因是什么？按照中观宗的观点，一切万法产生的因根本不可能存在。为什么呢？一切法在无有自性的同时，以因生果的方式不灭而显现，因此万事万物绝对是在自性不成立的同时显现的。

有实宗的论师说无分微尘和无分刹那应该实有存在，唯识宗认为依他起识在胜义中也是存在的，他们认为万事万物的显现必须有一个基，如果现基不存在肯定不合理。

实际上，这样一种世俗的现基或近取因如果真实存在，那么请你们一定要指点出来。假设真正存在这样一种现基，一切法都是依靠它来产生的话，中观宗也可以承认，但是以真正的智慧进行观察时，一切法即使在世俗中也是不存在的，《入中论》说[①]：以理证来观察时，一切法在世俗中也不存在，就像石女儿的自性产生在世俗和真实义中都不存在一样。

静命论师在此说到：如果无有任何理证妨害而真实存在的话，我也会承认它是因。可是，依上述理证已证实一切所知均不成立为实有，所以，要安立实有之因实在是无能为力，正如龙猛菩萨在《成名言论》中说“字一咒皆无”一样。

全知果仁巴曾说：不要说藏地，就连印度也是没有《成名言论》。不过，《中观六论》中的《成名言论》，的确在藏文中没有翻译过，只有其他五部论典。

《成名言论》中说：所谓的密咒并非一个字，而是由很多

① 《入中论》：如石女儿自性生，真实世间均非有，如是诸法自性生，世间真实皆悉无。



字组成的，如果其中一个字没有都不可能成为此密咒，那么，所谓密咒的加持是不是仅仅一个字的功用呢？并不是，这也是一种因缘和合。妙药也是同样，其中存在很多成分，单单依靠一种元素能否起到药用呢？根本不行，实际这也是因缘和合才可以有效用的。在魔术中显现的大象、骏马等，也需要木板、石子以及幻师的技术等很多因缘聚合才能显现。所以，《成名言论》中也以密咒、妙药、魔术等比喻说明了一切法缘起而现的道理。



Chapter 96

现在正在讲现基必定为空性这一问题。

有实宗的论师们说：现在万事万物形形色色的显现必定存在一种来源，如果没有显现的来源，就如同无有毛线的氆氇一样不应该显现。因此，有部宗和经部宗承许：即使在胜义中，所谓的无分微尘和无分刹那也是如何观察都不能破灭的。唯识宗则承许：胜义当中不存在能取所取，但像水晶球一样识的本体应该存在。另外，后译派的个别论师认为以灭法形成等，还有犊子部承认不可思议的我、外道宗派所承认的帝释天或者上帝，有很多不同的说法。

他们认为自己的观点也是以佛经作为依据的，释迦佛在经中说：依靠车的很多零件积聚在一起后可以假立为车。比如车轮、车箱、各种螺丝等，由这些零件组成了车，因此，这些零件也就是车的现基或显现之因。《入中论》当中也说："尔时支聚应名车，以车与我相等故。"所谓的车是依靠种种物体而安立的，同样，五蕴的细微部分即是众生的来源。因此，不论唯识宗还是有部宗、经部宗，都认为名言中应该存在一种事物的基础，这是以胜义量来观察都无法遮破的。

下面讲中观的观点。中观宗已经完全通达现在显现的这些法根本不可能存在一种实有的现基，不管是微尘还是二取实空的依他起识，就像镜中影像一样，虽然显现却是于空性中自现的，正在显现的万法实际与空性的本体无离无合。有关这方面



的道理，中观自续派和中观应成派完全可以了知。

比如镜子里面的影像，其本体完全是空性的；水池中月影的本体也是空性的，但是空性的同时可以在眼识面前显现。同理，耳朵所听到的空谷声实际是声音的影像，对这种声音无论如何都找不到一种实有的成分，但在因缘聚合的时候，我们的耳识完全可以听到空谷声。

《幻师请问经》中说一切诸法如梦如幻的原因就在这里。以前上师如意宝讲麦彭仁波切的《醒梦辩论歌》时也讲过这个公案：佛陀在世时有一个大幻化师，他经常幻化各种各样的景象诱惑很多人。这位幻化师认为自己在世间的功德比较圆满、眷属比较多、势力也比较强，但对真正出世间的空性方面并不相信。

后来，他特意幻化了很多食物，迎请释迦牟尼佛和佛弟子到他幻化的宫廷来应供，他想：在释迦牟尼佛正在享用的时候使所有的幻化消失，就可以让佛陀及其眷属们非常难堪。佛陀此时却已经了知他的意图，并加持所有的幻化成为真实，于是当他撤销幻术的时候显现一直不灭，他觉得非常稀有，请问世尊到底是什么原因。世尊说：你的幻化依靠加持可以成为真实的显现，现在世俗中显现的这些法实际与你的幻化无有差别。随之对他宣讲了幻化偈。这部经典在藏文的《大藏经》当中是有的，汉文当中也有。

法王如意宝在讲梦醒无有差别的道理时也说：现在我们根识前所显现的一切法，虽然看似实有，实际却与幻化和梦境完全相同，一切法的本体在空性方面，月影与天月没有任何差别。在这个问题上，大家尤其在闻思中观的过程中，应该对万法空性的本体有一种真实的理解。对于现空双运的直接含义，



通过麦彭仁波切的殊胜窍诀，任何一个凡夫人以理抉择都可以生起这种定解。

从初学者角度来讲，由于对现空双运的意义没有真正领悟，所谓的“现与空”或者“有与无”似乎是以对立方式相互排斥的，因此不可能同时于自相续中浮现出来。麦彭仁波切在《定解宝灯论》中也说[①]：在初学者面前，现与空有能害所害的关系。比如以空性理对柱子进行抉择时，柱子已经不存在了，因此，柱子成为所害、空性理成为能害。所谓的现空双运，对这些人来讲就好像黑色和白色的绳索搓在一起一样。正因为如此，麦彭仁波切在本论总义中也说：宗喀巴大师为了以慈悲之手救护轮回中可怜的有情才首先抉择了单空法门。最初如果未抉择单空，所谓现即是空、空即是现的道理在我们心中也就很难了知，始终认为显现和空性是一种互相对立、排斥的关系。

实际上，诸法现空双运的本体究竟是怎样的呢？以我们面前放着的瓶子来说，前面通过很长的文字已经讲述了离一多因的道理，那以这一因进行分析，对于瓶子的瓶口、瓶底、瓶腹等一一观察，所谓的瓶口、瓶腹等也是由东南西北等很多微尘组成的，由此可以了知，所谓的瓶子只是假立而已，真正自性中根本不可能存在。

所以应该明白：并不是正在分析时瓶子的本体不存在、空性已经出现了，未分析时根本不是空性的，实际上，所谓的瓶子从形成到最后灭亡之间始终都是空性的，就像梦中见到的瓶

---

① 《定解宝灯论》：此二初学者面前，似现能破与所破，尔时显现与空性，尚未相融为一体。



子一样从未显现过，只是做梦者迷乱的显现而已。大家应该通达这个道理：瓶子正在显现生住灭时，于无有自性的本相中丝毫也未动摇。同样，对于柱子、高压锅等进行观察，这些法正在显现生住灭的当下，也是于空性中从未动摇过，过去是这样、现在是这样、未来还是这样。

一般最初学习中观的时候，好像有点不容易理解，但是经过一定的阶段之后，就可以完全通达心的本性，对现空双运也就不难理解了，同时，对中观论师和释迦牟尼佛的智慧也会生起不共的信心。所以，大家应该对这种推理方式再三串习，依靠各种推理方法，对现空双运的真理生起殊胜定解，这对我们的一生来讲相当重要。

一般来说，对瓶子等法以各种胜义理进行抉择，了知其在名言中也不成立从而理解空性的教义并不困难，最困难的就是对现即是空、空即是现这一道理生起定解。比如通过各种理证将瓶子抉择为空性，这时心中确实明白了瓶子不存在的道理，但在瓶子不存在的同时，所谓的显现与空性无离无合这一点却让人很难理解。

确实如此，对于显现与空性在同一个法上同时建立，尤其对实执较重的众生来讲还是存在一定的困难，他们始终认为：现的本体怎么会空，空的本体怎么会现呢？后译派的很多论师也认为：瓶子自己的本体不空，瓶子以实有来空。这样一来，瓶子自己的本体从来没有抉择为空性，所谓的空性是与瓶子无有任何关系的一个实有空。当然，我们也不敢说后译派的个别论师没有通达现空双运的意义，但如此抉择的确与龙猛菩萨等历代祖师所承许的现空双运的含义有些差距。因此，宗喀巴大



师在《三主要道论》中说[1]：以显现可以遮破常边，以空性可以遮破断边。如此宣说具有非常甚深的密意，上师如意宝在这个问题上也是经常广泛强调。

所以，对一般凡夫人来讲，首先将一切法抉择为空性并不难，只要稍微有一点智慧就可以。但是，显现与空性为什么不矛盾？尤其对凡夫人来讲，这两者之间的确有一种能破所破的对立关系，乃至我们的执著未消于法界之前，二者不可能同时现前。

如果能够对现空双运或者缘起空性的道理生起坚定不疑的信心，在我们相续中就已经非常扎实地奠定了显宗、密宗见解的基础。因为密宗不论《大幻化网》还是大圆满，首先将万法抉择为空性，空性也是与光明无离无合的，这一点必须建立。而显宗当中，也需要将释迦牟尼佛二转法轮和三转法轮结合起来，这时才能真正通达显宗的教义。

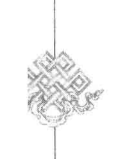
当然，有时显宗的道已经全部究竟，密宗道还未究竟的情况也是有，莲花生大士在《中阴窍诀》中也讲到：显宗五道十地全部圆满，但密宗大圆满的第四步境界[2]还未达到。对此也有不同的解释方法，如果有机会可以讲，尤其在法性中阴会讲到密宗的殊胜性。

现在有个别道友说自己是第三步境界、第四步境界……说

---

① 《三主要道论》：了知以现除有边，以空遣除无有边，缘起性空显现理，不为边执见所夺。

② 大圆满的顿超修行过程历经四相：法性现前相，证悟增长相，明智如量相，法尽不可思议相。若于显宗位次对应，则第一法性现前相是登地见道；第二证悟增长相是二至七地；第三明智如量相是八、九、十大佛子地；第四法尽不可思议相是无学道佛果。



得非常好听，但是真正到了第四步境界，有漏的身体和执著分别念全部都会灭尽，真正是接近佛地了。无垢光尊者在有些教言中说佛地与大圆满第四步境界等同。

那么此处讲到，想要对显宗和密宗打上良好的基础，即使在凡夫位，也一定要对圣者后得位的现空双运生起坚实的定解。麦彭仁波切在很多论典中说：一般凡夫人对圣者真正的入根本慧定无法了知，但与之相似的圣者后得现空双运的境界，作为凡夫学者也可以相似通达。

因此应该了知，无论自己的心还是外境，对一切法应该直接抉择为空性，在这样的境界中仍然可以显现。从大圆满的见解而言，于本来清净中万法皆为空性，与此同时，其任运自成的功德也可以在根识前以互不混杂的方式显现。从中观角度来讲，一切法本体即为空性，于空性中可以呈现形形色色之法，这就是所谓的现空双运。

《定解宝灯论》中说[①]，一切万法的本体为空性，在空性中仍可以显现，对此现空双运之理，龙猛菩萨为主的圣者们均以稀有的论调再三赞叹。所以说，世间的无数智者根本没有通达这一道理，只有跟随释迦牟尼佛和龙猛菩萨等中观论师才能通达如此稀有的境界。而有关证悟缘起性空的方式，在这一偈颂中已经和盘托出了。

① 《定解宝灯论》：空性显现凡夫前，虽似相违于现见，诸智者以奇语赞，说此双运真奇妙！



Chapter 97

戊二（遣除于此之争论）分二：一、略说无过之理；二、广说彼义。

己一（略说无过之理）分二：一、能推翻辩方观点；二、无以反驳之理。

下面主要讲两个问题，一是以上所讲的道理，不论从胜义谛角度还是从世俗谛角度，完全可以推翻对方观点；第二，对方根本没有任何办法反过来推翻我们的观点。

庚一、能推翻辩方观点：

万法之自性，随从理证道，

能遣余所许，故辩方无机。

一切万法的自性真理，与我们的理证智慧或者事势理相辅相成，对于世间众多宗派的观点，依靠这种理证智慧——中观事势理可以一一推翻和摧毁。反过来，他方的理论能否推翻中观自宗的观点呢？根本不可能。颂词中说“无机”，也就是说对方根本无机可乘。

一切万法的真理无有任何错谬而存在，比如一切万法在胜义中是空性的，这就是它的一种真理；一切万法在世俗中的显现无欺存在，也是它的一种真理。对此，佛陀告诉我们：真正的理证智慧实际是随顺一切万法的胜义之理，也是随顺一切万法的世俗之理，这一点无有任何退转之处。为什么这样说呢？比如火的热性在名言中成立，这是以理证智慧或者说以现量成



立；火的本体空性，这一点通过胜义理可以成立。也就是说，世俗理与火的热性相应，胜义理与火的空性相应，因此，理证智慧与万法自性二者是相辅相成或者说同体的关系。

那么在这个世间上，有没有通过真正智慧找到一切万法真相的一个宗派呢？不管在任何人面前，只要通达了佛教所讲的真正教义，那他已经完全可以解释万法的真相。因为万法的真相必须依靠佛陀所抉择的真理来解释，如果没有佛菩萨的智慧，世间上任何一个再怎么聪明、再怎么了不起的人，也根本没办法了知任何法的真相。

所以此处说，一切万法正确无误之理应该跟随四种理当中以法性理成立的万法真正的自性——事势理。依靠这样的事势理，对于世间当中的数论外道、胜论外道、顺世外道等，以及千千万万、各自不同的邪门邪说，全部可以一一推翻，令其无懈可击、无机可乘，就像晴空中升起太阳时一切黑暗顿消无余一样。同样，当我们将佛陀的智慧融入自心、真正通达万法实相时，一切邪门外道的说法与观点也会被全部推翻殆尽，而任何一个宗派想要推翻佛陀的智慧观点都是根本不可能做到的。

本论所说的辩方，主要是指承认一切万法自性产生、果在因位自然具足的淡黄派、不承许自生并说果不存在的吠陀派，以及承认依靠自性和他缘皆可产生并说果既有亦无的裸体派等宗派。由于没有通达一切万法的真相，所以在他们的观点中，会不会有真正的现量和比量呢？可以说根本没有。现在世间的各种宗派和学说当中，暂时来讲，虽然也有一些适应某种事物的真理，但真正观察时，根本找不到像佛陀那样毫无错谬、究竟圆满的智慧。

而中观宗所说的是一切万法的真相、是颠扑不破的事势



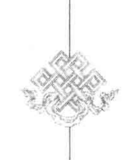
理，依靠这种抉择方法，完全可以遣除辩方所有不合理观点并且具有极大的说服力。反过来说，对于佛陀宣讲的真理，自古以来，任何一个邪门外道都无可反驳。大家可以清楚看到：在佛陀出世之后的两千五百多年当中，世间上也出现了众多的文学巨匠和研究世间真理的人，却根本无法遮破释迦牟尼佛的胜义理和世俗理。

世间上的这些人的确非常可怜，他们自以为是的真理，不仅不能解决人的生死大事，就是在面对最简单的问题时都会手足无措。所以我们应该认识到，学习中观具有非常大的意义和价值。尤其在现在这样错综复杂的社会上，存在各种各样的知识和学问，我们非常荣幸地遇到了所有学问里最高尚、最顶峰的像如意宝般的学问，的确非常有福报。

如果没有遇到佛法，我们可能仍然在一些垃圾知识当中荒废自己的一生，这样没有多大意义。我们应该认识到：佛陀宣讲的真理，是世间真理中至高无上的，依靠这样的真理，乃至生生世世都会对自己的相续种下非常好的善根。能够在即生遇到如此殊胜的佛法，大家应该在心里生起极大的欢喜心。

对于现在这种闻思修行，希望大家也不要看的特别简单。所谓的闻思修行是在很长时间中对思想的一种改变，这并非一天两天就能成办的。因为思想转变与物质转变具有很大差别，物质上的转变依靠其他因缘可以很快做到，但是在思想上，我们以前世间的很多习气和观念特别严重，如果没有通过佛教长时间的教育，根本不可能彻底改变。即使短时间中会起到一点作用，但根本不稳固而且很可能适得其反。所以，希望大家应该在很长的时间里认真闻思修行。

大多数道友在闻思方面特别欠缺，现在具足因缘的时候，



一定要把这件事作为最重要的事情来抓。前几天有位发心的道友问我："早上不太想听小辅导，可不可以在家里念个经或者背书？"我想：如果在家里，今天可能会精进，明天可能也会精进，但时间长了不一定能够精进。即使一直坚持看书、背书，但是与大家共修或者听辅导的功德哪一个更大呢？我凭借自己的智慧和分别念来抉择，最后还是强迫他去听辅导……对于这样的抉择，按照上师如意宝和佛教长期教育的观念来观察，应该说不会错的。

真正来讲，想要获得特别好的智慧和境界，最具有把握性或者说最安全的方法，就是依靠闻思。麦彭仁波切在这里也说：依靠佛陀颠扑不破的事势理，可以将他宗的邪理邪说全部推翻。最关键的问题是，我们自己能不能掌握这一点？这是很重要的一个问题。虽然通达佛教真正的正理可以推翻所有宗派的邪说，可是最让人担心的是什么呢？很多人连佛法真正内涵的边缘都没有接近……作为听者是否已经听懂现在所讲的道理了？作为讲者，从你口中宣讲出来的内容与法本上的意义是否相合？对于这些问题，大家应该经常反问自己。

庚二、无以反驳之理：

谓有无二俱，何者皆不许，

纵彼具精勤，何过无法致。

由于中观派不承许有、无、二俱、非二俱任何观点，因此，对方纵然以最大的精勤也不会找出我们的任何过失。

从凡夫到佛陀之间，都会有一种无欺的缘起显现，对于这一点，任何人也不能遮破。比如凡夫面前的瓶子、柱子等显现，菩萨和佛陀面前缘起分的光明显现，这一显现分并非自性

成立，因此中观派也无须遮破。但是，对于片面性地执著万法存在、不存在、二俱以及非二俱的四种观点，中观宗已经全然否定，因为一切万法的真正实相并非有、无、二俱和非二俱四边，因此必须遮破。在建立这样的中观自宗观点时，包括有实宗为主的外道[①]在内，纵然百般挑剔、四处寻觅中观宗的过失，也是始终无可奈何、根本不能驳斥。就如同想要以矛穿破虚空，却始终找不到下手之处一样，一切万法的自性根本不存在，中观者已经如实通达此真相，对方怎么会有遮破我们的机会呢？根本没有。

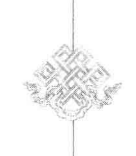
在已推翻一切有执著、有相状的见解后，自己安住于自性远离一切的中观者面前，一些具有执著心的人开始对其进行反驳，他们说：一切万法如果全部是空性的、无有任何边，那么，非圣者凡夫人的所见所闻与诸佛菩萨不应存在差别，全部是空性的缘故。或者说，正因为世间上存在千姿百态、各种各样、形形色色的法，所以可以见到人与人之间有文化差异、民族风俗不同等现象。但是，按照中观宗的观点，对于这些差异已经全然否定，这与现实必定是相违的。

很多人在没有通达空性的真正意义时，很可能会出现这种想法，比如我见到红色的物体、他见到白色的物体，如果一切法都是空性，红色和白色也就不存在了；或者好听的声音和不好听的声音也成为一模一样了。这样一来，整个世间都会混乱，没有任何可以辨别之法了。

这些人虽然很想挑剔中观宗的过失，认为一切法空性的话，世间上千差万别的法全部不容有了，但实际上，真正以正

---

① 此处指广义的外道。



理观察时，他们所认为的一切见闻，比如我见的白色与他见的黄色、悦耳的声音和不悦耳的声音等，全部都是空性的。正如《心经》中说“无眼耳鼻舌身意……”，世间的一切万法，依靠空性之理统统可以烧光，世间上所安立的种种差别，其实全部是世俗中虚伪的一种观念而已，真正了知这一点，在学佛过程中非常重要。否则，很多人认为：《心经》中为什么说眼耳鼻舌身全部不存在？为什么说色声香味全部没有呢？如果都不存在，世间上的众多差异难道都不合理吗？这些人其实就是分不清胜义谛与世俗谛才会这样说的。

诚如圣天论师《中观四百论》所说：“有非有俱非，诸宗皆寂灭，于中欲兴难，毕竟不能申。”一切有的边、非有的边、二俱边以及非二俱边全部都是寂灭的，在这样远离一切四边八戏的中观宗派面前，他宗无论如何妨难和遮破，都是不可能申辩成功的。

己二（广说彼义）分二：一、遣除于胜义之争论；二、遣除于世俗之争论。

首先讲“遣除于胜义之争论”，此处所讲的“胜义”是指中观自续派的胜义谛，他承许胜义中有一种实有的单空。

庚一（遣除于胜义之争论）分二：一、远离四边之胜义中无有承认之理；二、遣除于彼之争论。

辛一（远离四边之胜义中无有承认之理）分二：一、宣说具有承认之相似胜义；二、宣说远离一切承认之真实胜义。

壬一（宣说具有承认之相似胜义）分二：一、以教理成立；二、彼之名义。



对于单空观点，我们以前也讲过：最开始学习空性法门时，单空是必不可少的，首先一定要将万法抉择为单空，但是不能仅仅停留在单空这一层面上，因为单空并不是释迦牟尼佛最究竟的密意。

个别人在讲《心经》和《金刚经》的过程中，将所谓的空性完全理解为任何法都不存在，认为这就是释迦牟尼佛所说空性的意义。这种理解完全错误，就像麦彭仁波切所讲的那样，大家必须依靠智慧来观察、闻思，这一点很重要，因为不具足智慧和推理，就很难打下坚实的基础。但从另一方面来讲，我们所学的知识也具有一种极端性或者偏堕性，仅仅依靠智慧和推理不可能通达释迦牟尼佛的究竟密意，在闻思的同时必须依靠修行。所以说，“闻思修”对修行人来讲真的非常重要。

现在学术界的很多人，整天观察、推理、学习，却从来没有观察过自己的相续，也没有实地修持过，一辈子只是停留在一种理论上，这样没有多大意义。当然，研究佛经肯定会有一些功德，但以此根本不能断除自相续的烦恼。也有些人一开始就盲修瞎炼，认为所有的词句和观察对修行都有障碍，什么法都不用观察，整天就是实修。这样的实修具有一定的危险性，法王如意宝以前也说过：应该将理论和实修真正结合起来。

现在有很多道友正在学习《定解宝灯论》，这部论典对我们的见解、行为以及修行等很多方面具有非常重要的意义。大家在即生中如果真正通达这部法，生生世世都会在相续中种下不可摧毁的甚深金刚种子。

所以希望你们正在闻思的时候，应该对这部法生起信心，认为这是至高无上的法门，首先树立这样一种观念。如果认为：法倒不是特别好，但是不得不听……在听的过程中也是以



混时间的方式度过，以这种心态肯定不会有任何收获。

我觉得上师如意宝传下来的法一个比一个珍贵，大家必须认识到这一点。麦彭仁波切7岁时写的这部《定解宝灯论》，涉及很多中观推理、大圆满修法，从以前很多高僧大德的传统来讲，对未得过灌顶的人根本不会传授这部法。但我们这里大多数人已经舍弃了自己一切的一切，到这个寂静的地方修持，如果要求特别严格，恐怕很多人都不会有机会听受，因此没有很严格的要求。不过希望你们还是要念金刚萨埵心咒，应该将这部论典作为非常甚深的密宗教言来对待。

我想我们给闻思班以及老年修行人安排的法，都应该是最甚深的，都是法王如意宝以前最重视的法要。大家在一开始学习的时候，就应该想：我一定要从中获得利益。不然，只是将这些法看成很简单的一件事，就像完成任务一样听受的话，不会获得什么利益。

癸一、以教理成立：

故于真实中，何法皆不成，
故诸善逝说，万法皆无生。

中观自续派经常会加鉴别说：在真实义当中，一切万法都不存在；世俗中存在。而中观应成派不会加任何鉴别，以中观事势理观察时，诸法的本性就是空性的。在这方面存在一定的差别。

此处说，在胜义中任何一个法都不存在，所以佛陀说万法的自性无有产生。前面在观察胜义谛时，对于所谓的“实一”和“实多”已经全部遮破了，因此，从真实义的角度而言，任何法都不成立。佛陀在很多经典中也再三讲到：一切万法在胜

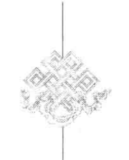


义中不存在。“一切万法无生”、“一切万法空性”，单单从字面上看似乎只是讲了一个单空，所以，藏地雪域的很多高僧大德，显现上也是将自己的观点建立在一种单空上；汉传佛教的个别高僧大德在抉择空性的过程中，也认为一切法不存在就是单空。从暂时来讲，众生无始以来具有非常严重的实执心，要将这种实执全部推翻，必须开发一种单空的智慧。

《慧海请问经》云：“何法依缘起，彼无真实法，何法无本性，彼等皆无生。”任何一个法，只要依靠缘起而产生，就不可能是一个真实之法，如果这个法没有一个真实的本性，又怎么会有产生呢？根本不可能产生。这个教证只讲到了单空，并没有讲远离一切戏论的道理。

《象力经》云：“何者得以生，彼法皆不缘，无生之诸法，凡愚许彼生。”依靠自生、他生等任何方式产生的法，都是不可能存在的。一切诸法，瓶子、柱子也好，山河大地也好，所有法本来从未产生过，可是世间上未通达万法真相的凡夫愚者，却将从未产生过的法认为成产生、从未安住过的法认为成安住、从未毁灭过的法认为已经毁灭。

世间上很多愚痴的人确实非常可怜，为什么呢？不要说不学佛的，甚至已经学佛的人也是连最基本的道理都没有通达。前段时间我遇到一位居士，他学佛大概有六年了，对放生等各方面非常积极，我觉得这个人还是非常不错的。可是有一天他提出一个问题：“堪布啊，人到底有没有前世后世啊？”听到这个问题，我觉得特别失落。其实这是非常简单的问题，根本不需要空性的正理观察，只要以世俗理来观察，人的前世后世如何存在？业因果如何存在？三宝的加持如何？想要了知名言中无欺存在的这些法理不是特别困难。



现在的教育方式、社会环境以及思维方式，对于学佛还是起到很大的障碍。包括现有的出家人在内，头发虽然已经剃得光光的、袈裟披得很整齐，在学院里也已经待过很多年，但是你的内心当中是不是也会有这样的疑惑？如果有，其他的很多问题也就不必说了！

《宝源经》中也说："何法自性皆非有，无性岂能依他缘？无性岂能依他生？此因乃是善逝说。"一切诸法的自性本来都是不存在的，既然本来就无有自性，又怎么依靠他缘而产生呢？比如柱子的本体本来不存在，它会依靠他缘产生吗？不可能的事情。石女儿子的体性根本不存在，依靠因缘能不能产生呢？绝对不可能。一切因缘在名言中无欺存在，真正去观察时，因不存在、本体不存在、果也不存在，这一因果规律，释迦牟尼佛已经明确宣说过。

《父子相会经》云："趋入缘起者趋入法界乃本师所说，世尊，无明以无明本身空……"宗喀巴大师曾经讲过：以显现可以断除常的边，以空性可以遣除断的边。这样理解也可以。按照比较容易理解的方式来说：正因为显现，不是断边；正因为空性，不是常边。能够真正趋入这种缘起之理者，就已经趋入了法界真相，这就是佛陀所说的。《大般若经》中通过无明以无明本身空、行以行本身空、识以识本身空等一百个同类词宣说了万法空性的道理。

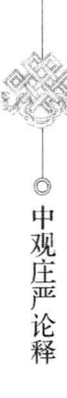
《父子相会经》中又说："此等诸法三时以等性而平等，过去时诸法亦离自性……"所有诸法，在未来过去现在三时中以等性而平等，也即过去时诸法远离自性、现在时诸法远离自性、未来时诸法也远离自性……又云："正如说诸法本性空，何法无自性即非过去非未来……"一切诸法本体就是空性的，

正如《定解宝灯论》所说：水月自己的本体为空性一样，一切诸法的本体就是空的，并非依靠他法来空。“如是善说偈言：如若转法轮，后寂灭无生，谓自性涅槃，怙主说诸法。”所谓的释迦牟尼佛在有些众生面前显现转三次法轮，在有些众生面前显现转一次法轮，实际从最了义角度来讲，释迦牟尼佛从未转过法轮。教证中说“后”，就是指以后、未来的意思，也即未来是寂灭的、无生的。从三时来讲，未来是寂灭的、现在自性是没有的、过去自性也是不存在的。

《中观四百论》中，也通过观察三时讲到了诸法等性的道理：过去的一切时间和万法不存在，远离自性的缘故；现在正在产生的法也不可能存在，远离体性的缘故……

这般以正理成立的万法之真义，就是如实正确开显此意义的诸佛所宣说的。反过来说，佛陀所说的这一意义正是万法的真理，其他世间上的任何一个人都无法宣说出这样的真理。

世间凡夫认为：眼睛已经看见了色法，耳朵已经听到了声音……很多人也认为：我亲自见到了、听到了……暂时来讲，以世俗的正量，可以说看见了柱子，并将其安立为现量见到。但实际上，佛陀告诉我们：你并没有见到真正的色法、听到真正的声音。因此，佛陀的教言具有非常广泛的意义，从广义和狭义两个角度都可以解释，从空性和显现两个角度也可以解释，这样的解释方法，在世间其他任何一种文化领域中有没有呢？根本没有。大家对佛陀以及佛陀宣讲的正法应该生起极大的信心。



Chapter 98

前面已经讲了，相似胜义在佛经中是怎样记载的，依靠理证是怎样成立的。下面讲相似胜义的名义和概念。

癸二、彼之名义：

切合胜义故，此称为胜义。

与真正胜义谛比较切合的缘故，可以称之为胜义谛。以前也讲过，中观自续派所承认的单空，实际并不是真正的胜义谛，但是为了让人们趋入真正的般若空性，在暂时抉择的过程中，可以将单空称为胜义谛。

大家都知道，有和无是对立之法，其中遮破所破成实的这一单空，实际可以归属在名言或者世俗当中。学习中观或般若的人都清楚，所谓的空性并不是指单空，为什么呢？麦彭仁波切在《中观庄严论释》中明确指出：所谓的单空可以安立在世俗当中，它并不是万法的究竟实相。

那为什么又将单空称为胜义呢？这是有原因的。虽然并不是真正的胜义谛，但是与远离四边八戏之胜义谛的意义相切合，将所谓的“存在、有”全部已经遮破，因此可以称为胜义。或者，由于单空是证悟胜义谛的因，将因冠以果的名称，所以称为胜义。也就是说，真正的胜义谛是远离四边八戏的中观空性，对于这样的境界，依靠单空可以证悟，是证悟真实胜义谛的一个过程，故而将单空取名为胜义谛，但它只是相似胜



义或者说假立的胜义。大家应该明白，学习般若中观的过程中，一定要了解单空这一相似胜义，但它并不是我们究竟的所求以及究竟证悟的法要。

大家平时经常可以听到“某某祖师、某某禅师已经证悟空性”这种说法，这时人们就认为：证悟空性就是一切万法都不存在了，对于这一点他已经通达了，这就叫证悟空性。实际并非如此，所谓的空性这个词，表面看来似乎只是单空的一个名词，实际它是现空双运、远离一切戏论的，已经将有无是非的所有边全部远离。麦彭仁波切在前文也讲过：所谓的空性比较好理解，但是万法空性中可以显现或者空即是现的道理，很多人非常难以通达。

所以大家在学习般若空性的时候，千万不要认为：什么法都不存在、万法皆空、四大皆空……懂得这个道理就已经证悟了空性。不是这样的。在藏地历史上，以格鲁派个别高僧大德为主的很多人，将单空称为最究竟的所证；汉地禅宗的有些大德，在讲《金刚经》、《般若经》、《华严经》的时候，将空性解释为单单的不存在。但实际上，不管是什么执著，有的执著、无的执著、有无二者的执著或者非二者的执著，全部都是戏论、是一种相，一定要断除。

现空双运的境界，现在凡夫位时非常难以现前，因为凡夫分别念的境界相当相当狭窄，在如此狭窄的有境中能不能现前远离一切戏论的境相呢？非常困难。不要说真实胜义谛的境界，甚至世俗谛中成千上万的天文数字也是很难接受的，比如经典中所说的恒河沙数如来等，凡夫人根本无法思维。就好像在刚刚进入小学或者幼儿园的孩童面前讲授大学课程一样，他们根本没办法接受；同样，不要说胜义远离一切戏论的境界，



就连世俗谛中所说的清净刹土、佛陀不可思议的神变等，作为凡夫人都很难接受。

凡夫人的智慧范围非常渺小，我们千万不要相信它，在这里面显现的法不可能成为万法实相。学习《现观庄严论》以及其他中观论典时，只要提到空性，一般就会有两种人，其中一种人认为：空性就是指单空、什么都不存在。现在世间上的大部分人都是如此。前段时间我遇到一位领导，他说："我见到一个出家人的行为不太如法，我当时狠狠地骂了一顿。为什么呢？因为出了家以后四大皆空，不应该执著这些不如法的行为。"很明显，他认为所谓的空性就是不存在，这就是四大皆空。如果认为空性就是单空，这就是相似胜义谛，也就是麦彭仁波切此处所讲的，应该将其安立在世俗谛当中。这种境界，在凡夫人的分别念中也可以现前……柱子不存在、瓶子不存在、石女儿不存在，这些并不是特别高的境界。

诸佛菩萨所了知的一切万法实相的真正胜义谛并不是指单空，而是什么呢？应该是超离四边、远离一切戏论和执著的一种境界。但是，学习中观者也不能排除相似胜义，在中观自续派的所化众生面前，如果没有抉择分别念面前这一万法无实的相似胜义谛，也就很难通达远离一切戏论的真正大胜义。麦彭仁波切在《定解宝灯论》中，也将胜义分成大胜义、小胜义、果胜义、因胜义等，所以，相似胜义在学习中观的过程中是不可缺少的一个问题。

为什么将单空称为胜义呢？依靠单空可以断除众生无始以来实有的执著，可以证悟远离一切戏论的真实胜义谛，所以可以叫做胜义谛。清辨论师的《中观藏论》中说："于此若无有，真实世俗梯，欲上胜义楼，智者非应理。"《中观庄严论自释》



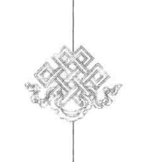
中，将这一教证中的“世俗谛”解释为单空，也就是说，想要通达远离四边八戏的中观境界，或者说想爬上中观这一高楼，就必须依靠世俗谛单空的梯子，否则，不可能通达究竟的胜义谛，真正的智者不应错乱次第而行持。

当然，这也是按照中观自续派所化众生而言的。如果是中观应成派的所化众生，是不是也必须先经过单空这一过程呢？不需要。从中观应成派的所化对境来讲，直接宣讲万法远离四边八戏就可以了，就像《中论》和《入中论》所提到的那样，直接宣讲中观的大胜义完全可以。但在渐次根基的众生面前，必须经过单空以后才能获得究竟的胜义谛。

对于《中观藏论》的这个教证，清辨论师在《中观藏论自释》中，将“真实世俗梯”解释为世间一般的工巧明等学问。也就是说，不具足世间名言的学问，就很难获得空性的境界。但此处，麦彭仁波切按照《中观庄严论自释》的教义作了解释。

所以，按照中观自续派的观点，远离实有的无遮分单空以及缘起分的显现各居其位、互不混淆，秉持这一观点的人也有所承认，也就是说，有境与对境全部存在。

所谓的单空如果是一切万法的究竟实相，执著单空的心或智慧也是究竟胜义谛的话，所谓的基般若——实相般若的现空双运，在世间上也就根本不存在了。为什么呢？现和空实际是无二无别、远离一切戏论的。如果单空是究竟实相，所谓的凡夫人证悟空性也就轻而易举了，因为依靠中观推理方法去观察时，了知柱子的本体不存在就可以证悟柱子为空性了。但是，并不是那么容易的，这并不是现空双运的一种境界。由于将单空认为是最究竟的实相，便会偏堕于单空这一分，执著它的有



境或智慧根本不可能离开分别念的范畴。

实际上，依靠理证将柱子上的实有遮破以后，对于柱子的本体根本不能安立为无有自相。因为对柱子的自相没有进行破除，那么，中观应成派对中观自续派所发的三大太过，或者按照《入中论自释》说的，中观应成派对唯识宗所发的三大太过，就难以避免了。

比如柱子上实有的法不存在、以实有来空，然后柱子本体的自相不空，这样的不空法不仅在名言中存在，而且以胜义量观察时也一直存在，必定会出现名言经得起胜义观察这一过失。另外，柱子的本体不空的缘故，胜义中仍有产生，就会有胜义理不能破产生这一过失。到了圣者根本慧定时会不会有自相的柱子呢？根本没有，这时，圣者根本慧定就成了毁坏诸法的因。

有关这三大过失的辩论相当多，这里也不广说。实际上，中观自续派承认相似胜义谛和真实胜义谛两种阶段，在暂时承认相似胜义谛时出现这些过失也不合理。那么，他们为什么会出现这三种过失呢？这一宗派在抉择万法实相时运用的是自续因，依靠自续因抉择时不可能完全通达一切万法的真相，中观应成派则从应成因的角度对其进行了破斥。以前上师如意宝也是这样讲过。

所以在这里，自相成立与安立实空二者完全属于名言当中，而在实相中，空即是现、现即是空，现空无二无别。如果没有依循前面所讲相似胜义谛这一道理，不是也就很难证悟月称论师的究竟甚深密意吗？这一点，请诸位智者一定要慎重思维。

壬二（宣说远离一切承认之真实胜义）分二：一、



略说；二、广说。

癸一、略说：

真实中彼离，一切戏论聚。

颂词中说：在真实义中已经远离了一切边执戏论。所以，中观自续派在最后抉择胜义谛时，对所谓的单空并未承许为最究竟的胜义谛。

有些人产生这样的怀疑：遮破有实法的单空为什么不是究竟胜义谛？至高无上真正胜义谛的法相到底是怎样的呢？

对此回答说：否定有实法的这一单空，只是排除了存在这一点之后的一种遗余分别念影像。比如遮破了柱子的存在就是无柱，也叫做柱子的单空，这一单空只不过是排除柱子实有的一种分别念的影像而已。这种对单单空性的执著并未脱离一种戏论，但在真正的胜义当中，有无是非的一切戏论都是不存在的。



Chapter 99

下面继续学习全知麦彭仁波切所造的《中观庄严论释》，现在正在讲有关胜义方面的辩论。在胜义方面，大家应该清楚，中观自续派较中观应成派的观点稍低一些，因为他们暂时承认一种单空，但在最究竟的境界时也是承认远离一切戏论的。

癸二（广说）分二：一、说明胜义超离言思之境；二、说明言思是世俗之行境。

子一、说明胜义超离言思之境：

生等无有故，无生等亦无，
彼体已遮故，彼词不容有。
既无所破境，则无正破因。

从字面来讲，现在任何一个法的产生、安住、毁灭都是无有的，这一点，只要对一切万法的本体加以分析就可以清楚了知。如果一切诸法的生等无有，无生、无住、无灭等又怎么会有呢？不可能有，因为二者互相观待的缘故。比如石女的儿子没有，石女儿子的死亡或者安住也就不可能有。由于无生和产生的本体全部已经遮破了，那么口中言说的词句显然只是假立而已，实际根本不存在。既然所破的对境不存在，那么，能破的因或者推理又怎么会存在呢？根本不可能存在。

在胜义当中观察的时候，按照中观自续派的观点也是有



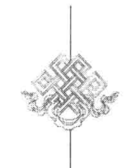
无、生不生、空不空等所有戏论网、执著相全部已经破完了。其中的遮破方式，大家应该清楚，产生不存在，观待它的无生也不存在，比如柱子，首先它的产生无有，所谓的安住和毁灭也不可能有；由于有生无生等所破的法已经遮破，所诠的意义和能诠的词句也不可能存在；所破的对境既然不存在，那么，遮破一切万法的离一多因等推理就不可能存在。

以上分别从对境和有境的角度作了讲述。大家在学习中观的过程中，心一定不要向外散乱，否则，很多内容都会一晃而过，前后的很多问题也就没办法连接了。所以，不管是在哪一位法师面前听受，大家的心一定要专注，最好眼睛一直看着法本，心跟随法本里的内容思维。当然，法本中的很多内容已经在心前显现的时候，眼睛不一定要看，但如果背不出来，看一看法本是最好的……

无论有、无、有无二俱、有无非二俱任何所破都是一样的，这些所破的本体本来就是无生的，破它的理由、说它的声音以及思维它的心，这一切就如同杀石女儿的想法与词句一样，仅仅是一种迷乱分别妄念而已，根本不能触及万法唯一的法性。

我们在学习中观以及今后弘扬般若空性的过程中，必须清楚此处所讲的内容，只有自己明白，才能给其他人尽心尽力地宣说其中的意义。这样一来，在自他相续中无始以来的各种实执，依靠智慧般若全部会断除，如此一来则具有非常重大的意义。

现在各个地方都有很多的寺院、道场、中心，但我觉得在一个道场、寺院当中，首先一定要有讲经说法，这就是佛法的灵魂。如果没有讲经说法，或者没有弘扬真正的般若空性和慈



悲心，这个寺院也就没有其生存的价值了。

在佛教团体中，不必区分居士、出家人、男众、女众，不管什么人，在求学的过程中应该一边学习一边发愿，在实际行为中每个人的因缘虽然有差别，但愿力一定要广大。从历史上可以看得出来，很多高僧大德，不一定全部是比丘相，也有沙弥相、居士相以及各式各样的女性成就者。所以，每一个人在求学过程中，尤其遇到如此甚深的般若波罗蜜多法门的时候，内心应该尽量通达般若的意义。

所谓般若的意义，暂时以单空的方式抉择，这是一种方便途径，对此大家应该清楚。最究竟的时候，一切有无是非全部没有，这就是真正的实相。所破的这些法如果全部没有，想破它的想法、言说它的词句等一系列的戏论，在实际意义上根本不可能存在。

现在世界的人口越来越多，学佛的人也越来越多。这一点从很多寺院的统计表中可以看得出来，每年学佛的人或者烧香拜佛的人数越来越增加，有这样一种趋势。可是，寺院里面真正的灵魂——大乘佛法的悲心和空性，能够对这些法门讲解修持才是最重要的。

当然，烧香拜佛等可以说是一种善事、是一种功德，但功德与智慧不能相比较。一般来讲，一个心地善良的人不一定具有悲心，具有悲心也不一定具有大悲心，即使具有一定的智慧也不一定是证悟空性的智慧。正如麦彭仁波切《定解宝灯论》所讲的那样，智慧分大大小小很多层次，悲心也有很多层次。真正佛和菩萨的智慧，就像《现观庄严论》顶礼句中所说，是由般若空性中产生的。

所以，大家对空性法门首先要生起信心，然后从理论上通



达。尤其是麦彭仁波切的这部《中观庄严论释》，里面所宣讲的内容是非常系统、非常严密的一种逻辑推理。了知这里面的道理之后，不管讲解《金刚经》还是《般若经》，对于胜义中暂时如何区分、究竟如何区分等，在确定自相续见解时不会有任何困难。

就如同做梦时生了一个孩子，非常的欢喜；后来孩子死了，心中特别悲伤；随后又想孩子其实根本不存在……实际这一连串的念头都是虚假的，无论生子的欢喜心还是子死的悲伤心，甚至思维我在做梦、孩子根本不存在的念头，都是一种分别念在操作，全部是虚假的。在世间当中，柱子存在是假的；以柱子不存在将存在的念头压制下去，这也是假的；然后，认为存在和不存在两种都不存在的分别念实际也是假的。

个别法师在讲经的时候说："有相不合理，应该安住在无相当中，这就是般若空性。"从方便角度，说"有相是错的，安住在无相当中是对的"也可以，但你所谓的无相是不是远离一切戏论的大空性？如果是大空性，这就是般若的密意，还是很好的；如果不是大空性，仅仅是相不存在的单空，在这一层次中来讲的话，根本不是般若空性的密意。在这些问题上，大家一定要抓住关键的要点。

上述梦中生子的比喻可以说明，瓶子、柱子等万法本来并不存在，但我们自己认为瓶子存在、柱子存在，有一种存在或者有的念头，对于这种妄执可以用不存在的理由来打破它。也就是说，刚刚认为存在的念头依靠不存在的念头可以打消，就像水泡打破水泡一样，因为有是一种执著、无也是一种执著，此二者全部都如同水泡一样，在无有本性上没有任何差别。同样的道理，执著单空并不是很高的境界，大家一定要清楚这



一点。

现在在座的很多法师，以后可能会给别人讲《金刚经》、《般若经》等中观方面的教义，如果你在求学的时候没有很好的思维，那给别人宣讲的时候，恐怕有些问题真的会与佛的密意相违背，这样不太好，大家一定要注意！

由于“无”本身也不超离分别念安立的范畴，而在实相中“无”同样不能成立。正如寂天菩萨所说：“不依所察实，不取彼无实。”在观察有实无实法时，如果没有所观察的柱子、瓶子等有实法，那么观待它而安立的无实法也是得不到。“所破实既假，无实定亦假。”如果所破的有实法是虚假的、根本不存在，所谓的无实法也必定是假的。正如前面所说的比喻那样：“如人梦子死，梦中知无子，能遮有子想，彼遮也是假。”如果产生儿子这一点根本不存在，那么以无的念头打消儿子存在这一点的想法同样无有任何实质。

《入菩萨行论》又云：“悟明所析空，理智无所依，无依故不生，说此即涅槃。”比如我们前面放着一个茶杯，对茶杯一一观察剖析之后，了知此法根本不存在。如果所观察的法不存在，能观察的理证智慧同样不可能存在，因为此二者之间有一种能所的关系，所分析不存在的话，能分析观察的智慧也不存在。由于无有对境的缘故，能知的智慧不可能产生，这就是所谓的涅槃。

我们何时已经到达这种境界，何时即已通达、证悟空性。正如前文所说：一切所知万法中最重要、最有价值的是什么呢？就是万法皆空。所谓的万法皆空并不是指单空，而是在此空性中依缘起完全可以显现。通达这种现空无二的道理，在学习中观的过程中相当重要。

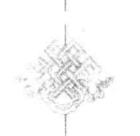


所以，只要存在语言操作和分别念动摇期间，就根本没有超离世俗谛。但是，大家暂时也不能放弃所谓的分别念，因为依靠分别念可以产生无分别的智慧。麦彭仁波切在其他教言中也说：按照因明观点，佛陀的智慧是无常的、是依靠分别念而产生的，在不信佛教的外道面前可以这样说。但是按照大乘中观的教言来讲，佛的智慧属于无为法，不应承许为无常。

暂时来讲，无论有的分别念还是无的分别念，依靠它可以产生无分别的智慧。藏传佛教和汉传佛教的个别法师认为：实有的法已经遮破了，那个无实的法就是所谓的空性。实际上，麦彭仁波切在前面再三讲过：所谓的无遮单空仍然是语言和分别念的对境。所以大家应该知道：了知柱子无有相状、无有实体是不是证悟空性了呢？并没有证悟空性。麦彭仁波切在《定解宝灯论》中说：如果这就是证悟空性，那么，了知马的头上没有牦牛角也已经证悟空性了。

尊者在此处明确讲到："可见，究竟法性的本体由于超离了四边之一切戏论的缘故，要想以所谓'此法'的词句来言说、以所谓'此法'之心来缘是根本办不到的。"大家在以后弘扬般若空性的时候，一定要按照麦彭仁波切的传承，对于远离一切执著相的中观见解广泛弘扬。我们现在已经学习了这么多殊胜的教言，但是在弘扬般若空性的时候只讲一个单空，可能有点不值得，所以，大家应该把这些最重要的问题牢牢记在心里面。

藏文版本的《般若心经》前面有一个罗睺罗赞叹般若空性的偈颂，在《大圆满虚幻休息》和《大圆满心性休息大车疏》中，都引用过这个教证。正如其中所说："无有言思智慧到彼岸。"所谓的"这是瓶子、那是柱子"等语言所表达的法，在



真实胜义谛中无法以语言表达，也无法以心缘取。真正般若空性的意义，以语言和分别念根本无法言说思维，这就是智慧达到的最高境界，已经到达彼岸了。当然，作为凡夫人来讲，除了相似的境界以外很难现前这种境界。但是也没有必要伤心，大家应该对佛陀的教言具有信心并且精进修持，总有一天肯定会现前的。

此智慧或者说胜义谛的本体，实际不堕于现的一边也不堕于空的一边，是远离一切生灭的光明本体，如云："不生不灭虚空之体性。"如同日光普照时能遣除一切黑暗一样，可以遣除一切边执恶见之黑暗的自相法界是远离一切戏论的，对此，诸大瑜伽士、大成就者和得地的菩萨佛陀等，唯以各别自证智慧通过无所见的方式而现见，《定解宝灯论》中也说："未见殊胜见之义，见义不堕于一方。"

有些人说："我现在什么执著都没有，就好像昏厥一样，就好像睡着了一样……我应该证悟空性了吧?"并非如此。真正证悟空性的境界，应该是以无所见的方式来见，而凡夫人的所见全部是具有分别和执著相的。那所谓的无有相状是不是堕入空的边呢？也不是。真正胜义的境界，依靠凡夫人的语言和分别根本无法表达，只不过暂时通过一些方法来表示而已，但是，正如以指示月一样，手指再怎么样伸，也不可能接触到天空中的月亮。

将《般若心经》的这个教证合在一起来讲，所谓的胜义谛究竟是怎样的呢？它的本体不生不灭如同虚空一样，既然如此，是不是任何人也无法证得呢？不是的，在真正的瑜伽士和大成就者以及诸佛菩萨的各别自证面前，以无所住的方式存在、以无所见的方式见到，这就是不可思议各别自证智慧的行



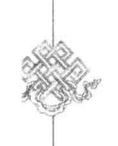
境。所以，我们应该在三世诸佛的般若佛母面前恭恭敬敬地顶礼。

在《入菩萨行论·智慧品》和《入中论自释》等论典中，经常会说：胜义谛不是心的对境。这时大家必须清楚一点，遮破实有的单空这一分完全是语言和思维的对境，比如柱子不存在、瓶子不存在或者烦恼妄想分别执著不存在，将这些全部放下后，有一个单空的出现，此单空是语言的对境，也是思维中可以执著的对境，由此，将之称为相似胜义。

这部《中观庄严论释》确实是一切中观的根本，前面也说过：这是所有中观的庄严。如果能够通达这部论典，以后对中观般若空性方面不会有任何困难，因为佛陀给我们宣说的空性有两种，一种是直接宣说的，对此可以通过中观来解释；一种是以隐义的方式宣说，有关这方面需要依靠《现观庄严论》来了解。所以，想要通达真正佛陀直义和隐义的般若空性，一定要学习《中观庄严论释》和《现观庄严论》这两部论典。

前面已经讲了相似胜义谛，而所谓的真实胜义既不会堕于现也不会堕于空，因此将之命名为现空双运、二谛双运、离戏中观，并运用无上大圆满、大手印、大威德或者禅宗的明心见性等最高的法语进行说明。但这些仅仅是能诠的表示法而已，真正所诠的意义必须通过抉择见解并继续修持之后才能现前。这样一种境界，以语言没办法说明，用思维也没办法表示，虽然无上大圆满中有一些直指的方式，上师会一一给你指点中观离一切戏论的境界如何如何，但就好像用手指指示月亮一样，仅仅是一种表达方式而已。

那么，对于真实的胜义谛是不是一点都没有办法了知呢？并不是这样的。通过中观推理进行分析，逐渐遣除自相续中所



有的边执，远离所有的分别念，以无立无破的方式可以趋入法性，这就是智慧波罗蜜多的实修正行。这就是高僧大德们给我们留下来的教言，也就是说，通过语言、分别念等表示方法，可以让我们趋入无破立的境界当中。

在这样学习的过程中，大家对密宗千万不能舍弃，以前得过的灌顶、教言，每天即使在短短的时间当中也应该尽量修持。当然，显宗的闻思特别重要，这一点毫无疑问，但另一方面，对密宗的实修、对密宗的信心一直不要断。

我们相续中的分别念特别多，因此每天必须提醒自己，通过看书、听课等其他方式来稳固自己的见解和信心，如果没有这样，依靠分别念自己是不会修行的。就如同十几岁的孩童一样，必须有一个老师在旁边督促，不然他自己不可能自觉学习。所以，以强迫性的方式让大家听辅导还是非常有必要的，不然很多人就在迷迷糊糊当中度过了，非常可惜！当然，在学院当中，大家都有闻思修行的机会，不必说过多的语言，但是到了外面以后，自己已经成了没有怙主的人了，这个时候必须通过听磁带、看书来提醒自己，每天用一堂课来调伏自己，否则分别念会越来越世俗化，很可能是这样的。

如云："于此无所破，所立亦毫无，真实观真性，见真性解脱。"这个教证在《现观庄严论》和《二观察续》等很多论典中都引用过，一切法在本体中，丝毫所破也不存在，所谓的所立也根本无有，这就是基道果中的"基"；但依靠表示方法可以观修其本性，此是"道"；通过逐渐观修见到真性时，已经获得解脱便是"果"。也可以说，无破无立即是"见"，真实观真性就是"修"，见真性解脱是"果"。

所谓的"一无所见"和"见无所有"，表面看来，似乎前

者是以否定方式来说明，就如同说没有见到石女儿一样；后者则是以建立的方式来说明，但事实上，这两者无有丝毫差别，说“见无所有”也并不是建立一个有所见。同样，有些人认为：胜义谛不是心的对境与胜义谛是无分别的对境是两种不同的说法。但实际上此二者完全相同。

《入菩萨行论》中讲到“胜义非心境”这一句时，藏地格鲁派的个别大德也有这种说法，所谓的胜义并非有执著相的对境，而是无分别的对境，也就是说，他们认为无分别的对境实有存在。对于这种说法，麦彭仁波切在给札嘎活佛的辩论书中已经讲过：只要是实有的法就必须遮破。所以，在名言中可以说以无分别的方式照见一切万法皆空的胜义谛，但在真正的胜义谛中有没有一种所见呢？根本没有。有关这方面的问题，讲《澄清宝珠论》的时候也给大家解释过。

由于他们承许以有所缘的方式来照见，不论分别念还是无分别念都不合理，因为无分别是指断除一切戏论、无有能取所取的境界，因此不能说它的行境有所缘。《入中论》云：“不生是实慧离生，此缘彼相证实义，如心有相知彼境，以名言谛说为知。”大家应该按照这一教证所说的来理解，所谓的“不生”是指对境方面，因为对境的法界根本不可能产生，观待而言的能境智慧也是远离一切产生的，虽然能取和所取全部无有，但在名言中可以存在。

比如色法以耳识虽然无法缘取，但以眼识可以缘取一样，对于无分别的对境，如果以有所缘的方式来得到，那么，佛经中说“胜义是无分别、无有能取所取”的这种说法，也已经完全失坏了。因此，麦彭仁波切在这里非常明显地告诉大家：所谓的胜义谛应该是远离一切心识、无有任何执著的。这一点，



无有任何教理方面的妨害。

那么，《入菩萨行论·智慧品》中说“胜义非心境”，以否定的方式来成立；《入中论》中说胜义是智慧的对境，以肯定的方式来建立，二者是不是矛盾呢？

麦彭仁波切在其他教言中也讲了，实际并不矛盾，这两者都没有建立分别心的对境，也并没有建立一种能取所取的对境，所宣说的含义完全相同，只是在宣说方法上有所不同而已。

因此，说胜义离心何时何地也无有妨害。佛经中也说：所谓的胜义谛已经超离了凡夫的对境，也已经超离了诸佛菩萨智慧的对境。有关这一点，佛在经中非常明显地作了说明。

在抉择远离一切名言的究竟胜义谛时，世间所有的有境、智慧对其不会产生丝毫妨害。比如抉择空性的过程中，将一切万法全部遮破以后，有些人说：这种说法不对，世间上有这么多的人可以看见柱子、听到声音，你们的说法是不是以此有妨害呢？对中观应成派来说完全没有妨害。

但在个别情况下，如《入中论》也讲到：在抉择名言后得时，中观应成派也是害怕世间妨害，因此世间上如何承认我也如何承认。比如世间上承认因果，我也承认因果；世间上有白色、红色、蓝色，中观应成派也是说：依靠无损害根识可以见到。然而在抉择见解时，中观应成派不会害怕任何妨害，因为世间人的观点完全是假的、错的。

我经常这样想：佛教与任何世间人、外道都不能同流合污，一定要有自己独立自主的见解。当然，在语言和行为上偶尔随顺他人是可以的，但在见解上一定要有一种确定性，切切不可随波逐流。

对于直接衡量远离一切名言的究竟胜义来说，世俗的有境——世间之识为什么不是正量呢？世间的语言也好、思维也好，全部是以有缘、有相的方式来执著，除有相的法以外，超离一切形象的不可思议境界丝毫也无法涉及，非常可怜！《量理宝藏论》和《入中论》中都说：世间不是正量，是愚者的缘故。因此，当我们将一切法抉择为空性、不存在时，很多世间人说：这是不合理的，我们明明见到了柱子、瓶子、大象、牦牛等。这种说法对中观应成派不会有任何损伤，真正的中观应成派在抉择见解时，世间上的任何说法和语言都不必随顺。因为世间之识根本无法缘不依一切、出世间智之行境的法界，就如同刚出生的婴儿无法见到太阳、天盲无法见到色法一样，所以，这些世间人非常可怜，对超离一切语言、思维的真正胜义空性完全一无所知。

有些人认为：以“有所依法”或“无所依法”作为所缘境，以执著相来思量此对境便是实相。

这种想法并不合理。因为依赖心的任何一个对境，都会成为中观理的所破。通过离一多因等推理进行观察时，不论远近、大小的任何法都可以破斥，凡是心的对境必定遮破无余。因此，无论站在任何立场上，只要是执著相状者的所缘境就不可能安立。



Chapter 100

所谓的胜义谛和空性其实是一个意思，平时闻思修行的时候，大家应该清楚：什么是真正的胜义谛？什么是真正的空性？现在世间上的很多人，自认为已经认识空性了，实际根本没有认识；自认为已经证悟空性了，实际根本没有证悟，这种现象非常多。

前面讲到，将“有所依法”或“无所依法”的想法作为所缘境，以执著相来思量此对境就是实相。如果有些人这样认为的话不合理。有所依法，比如瓶子、柱子等有的法；无所依法，也就是无有的法，如果将这二者作为对境，以心来思索、衡量，那么，就不可能不以中观理予以打破。另一种解释方法，也可以说，所谓的实相，并不是将有所依法或无所依法作为所缘境、通过执著相能够思量的。

下面通过比喻的方式来宣说，离边空性就如同一望无际的大海，而贪恋各种各样所缘的三有之意识比喻成商主。大家都知道，古代很多商主依靠船只到大海中取宝，在航行过程中经常会遇到狂风大浪等灾难。那么，在广阔无垠的大海中，当实执的船只受到损坏、即将隐没之时，各式各样意识的商主非常恐惧，总是想抓住木板、木块等作为依靠，但实际上，所依的木头、板子也并非坚固之法。

从意义上来讲，在抉择远离一切戏论的大空性时，凡是具有相状的执著全部会被破掉。这时，有些承认实有、有些承认



假有、有些承认单空存在……各种宗派的商主们特别害怕，认为将万法抉择为远离一切戏论的空性，在这个世间上就不存在因果、不存在轮回了，如果没有一个所依的法怎么可以呢？因此，不管因果也好、前世后世也好，总是想得到一个不空的法。但无论因果还是其他任何法，都像大海中抓到的木板一样，终究无有丝毫可以依靠之处。

在无边无垠的大离戏空性当中，以中观理进行观察的时候，所有的分别念全部都会埋藏在这一法性的汪洋大海中。反过来说，能观察的心有没有一个可靠之处呢？好的执著也好、不好的执著也好，任何执著都会在空性的汪洋大海中死去。对于这一点，没有什么不高兴的，大家应该高兴。

有部宗等个别执著有实的宗派特别害怕，认为全部抉择为空性的话，是不是因果也没有了、上师三宝的加持也没有了……其实不用害怕，如果能够在真正法界的汪洋中死去，其实是非常值得高兴的一件事。因为想要拥有不住一切的涅槃国政，就必须生起无分别的智慧，所以，真正对空性法门具有深深胜解的诸位智者来说，对此理不但无有丝毫畏惧，反而会兴高采烈。

《入中论》中也说过，智慧和悲心的种性真实成熟者，遇到大乘空性法门时相当高兴。同样，前世在空性方面积累了一定的资粮，即生也是依靠善知识使自相续得以成熟，这种人通过中观理将一切万法抉择为空性的过程中，不但没有任何担忧和痛苦，反而会对中观法门越来越有信心、越来越生欢喜心。

大家应该经常观察自己的相续，看一看在学习中观的过程中，自己的执著心是不是越来越减弱？如果没有减弱而是越来越强大的话，说明学得还不够深入。因为空性法门是打破分别



妄念的，但是对家庭、生活、工作、地位、名声、财产等越来越贪执，说明对般若空性的见解非常薄弱和欠缺。作为学习空性法门的修行人，应该明白：一切法只不过是因缘聚合产生的一种假法，就像梦中的幻化物一样。以这种见解和行为来摄持，说明我们的中观见解已经有所提高。

不论中观自续派或者中观应成派，在所有中观的论典中都抉择了万法无有自性这一道理。但对于无自性与空性，根据众生根基不同，在理解的时候，有些解释为单空，有些解释为远离一切戏论的真实空性，还是存在这样的差别。

从真实胜义的角度来讲，一切执著、一切戏论全部消失，如云："所谓空性是一无所见之异名。"《中论》和《入中论》中，通过共同五大因和不共四大因也作了这样的抉择。表面看来，《金刚经》等《般若经》经常说空性、无有自性，实际上，无有自性就是万法一无所得。所谓的一无所得也并非单空的一无所得，而是远离一切戏论的一无所得，了知这一点非常重要。

对于真实空性的意义生起定解之后，万万不可再以无自性的词句固步自封，认为这就是一种单空，这是绝对不合理的，其实"无自性"就是为了说明远离戏论这一意义的。

现在科学比较发达，海内外的很多高僧大德、法师们讲经说法的光盘比较多。有时候看了以后，觉得堕入单空这一层次的还是非常多。麦彭仁波切讲到后译派为主的个别高僧大德的见解时，也说他们特别强调单空。宗喀巴大师在《现观庄严论释·金鬘论》里面也说：当今时代的众生福报特别浅薄，对于远离一切戏论的中观见解难以接受，但对单空却可以轻而易举接受，依此修持也可以积累很多福报，并从名声、利养等各方



面带来诸多利益。当然，宗喀巴大师肯定不是为了获得名声、地位等利益才抉择单空的，但从显现上，的确有很多高僧大德单单停留在了“无”这一层面上，并且认为这就是最究竟的空性见解。

我们学习禅宗等任何其他宗派，千万不要将所谓的空性建立在一个无自性的状态当中。因为这种无自性的状态，就像麦彭仁波切前面所讲的，毕竟是一种分别念和语言的对境，根本不属于不可思议、无法言说的境界。这种瓶子不存在的境界，不要说得地菩萨、阿罗汉，即使未得地的人也可以在分别念前显现出来。

对于上述所讲的道理，有些人也许认为：我不是学中观的，知不知道都无所谓。作为欲证悟释迦牟尼佛真实教义的佛教徒，无论是否学习中观都应该明白，释迦牟尼佛第二转法轮的精神是修习过程中必不可少的。而想证悟二转般若空性的教义，就万万不能将所谓的空理解成瓶子里没有水或者瓶子不存在的单空，假设如此理解，那你连中观自续派的究竟意义都没有通达。

所以，禅宗的明心见性，以及净土宗、华严宗、法相宗等任何宗派，在宣讲的过程中将见解停留在一个单空的层面，就不可能证悟佛陀所说的不可思议境界。

对于这样的空性道理，我认为首先自己一定要通达，自己通达以后，有机会的时候可以与别人探讨，或者给他人宣讲，这个时候不会搞错。否则，你自己认为：所有的相不存在，这就是空性。这时很可能会在自相续中生起一种增上慢，觉得自己已经证悟空性了：“因为用中观推理来观察的时候，我知道瓶子根本不存在，这不就是空性嘛!”然后自诩为大圣者……



这样可能不太好。

《显句论》中讲到这样一个比喻：有人说：请你给予我一些财物。那人无有任何可以给予的财物，于是这人说：请将一无所有的财物给我吧。可是，有什么办法能让他拥有根本不存在的财物呢？本来就没有的东西怎么给他呢？根本没办法的。同样的道理，如果将究竟的见解抉择为单空，然后将不存在看作实有法，就如同索要根本不存在的财物一样。《中论》说[①]：耽著空性是无可救药的见解，并且用不善于捕捉毒蛇和不善于明咒的比喻[②]来说明了这一意义。

总之，认为一切万法无有自性的执著相，实际就是相似胜义，其对境为相似胜义，对此执著即是相似胜义的有境。而真实胜义完全是远离一切承认与戏论的，正如中观自续派的清辨论师也说：真正的胜义谛就像清净虚空一样远离一切边。

因此，大家必须辨别二者之间的差别要点，单单依靠无自性的片面词句根本无法认清。麦彭仁波切在《定解宝灯论》中说：中观应成派和中观自续派都会出现空性、法界、双运等字眼，仅仅依靠词句无法区分二者的差别。大家每次遇到这些名词的时候一定要明白，只有远离一切戏论的空性才是最究竟的实相。当然，你自己能否证悟这一点，就要看自己的根基了。

暂时来讲，中观应成派不需要抉择单空的见解，而中观自续派有一个单空的观点；从究竟角度来讲，二者在离戏论的观点上完全是圆融无违、无二无别的。因此，对哪些情况下两个

---

① 《中论》：不能正观空，钝根则自害。如不善咒术，不善捉毒蛇。

② 如果能利用适当的明咒、法药与窍诀，如理地去擒获毒蛇，就能得到毒蛇头上的如意宝珠。反之，如果离开了这些方法，擒拿者反而会受到毒蛇的伤害。



宗派观点一致、哪些情况下观点不一致，大家一定要区分清楚。

当然，中观应成派的真正见解，在入定位无须承认相似胜义与真实胜义，麦彭仁波切在《澄清宝珠论》中也说："当知应成派于此时，着重抉择双运离戏大中观，此宗无有真胜义与假胜义之类别也。"这里面所说的"此时"，也就是指以入定为主抉择见解时，无须作相似胜义与真实胜义的辨别。但在菩萨出定位时，月称论师和寂天论师的观点也与中观自续派一样，承许胜义谛分为两种，暂时抉择单空，究竟远离一切戏论。

所以应该了知，中观应成派最主要的见解，就是在入定智慧时将万法抉择为远离一切戏论，建立大离戏的本性。而在后得位必须分开，就像前面所讲的中观四步境界，显现抉择为空性、空性抉择为双运、双运抉择为离戏、离戏抉择为等性，其中所说的空性就是指单空。这一点，在学习《中论》、《入中论》时也可以看得出来，其中也抉择了一些单空，这就是中观应成派后得位的一种见解。

在这里，麦彭仁波切说："只有通达了此理，才能掌握中观的究竟要点，否则实在是困难重重。"这一句话一定要记住。对于中观自续派和中观应成派之间，在哪些地方承认相似胜义，在哪些地方承认真实胜义，这些辨别要点没有掌握的话，就会像菟丝草一样混淆不清。

从中观自续派所承认的相似胜义而言，生和无生观待而安立，麦彭仁波切在《定解宝灯论》中说，就像燧木与燧垫一样是互相观待的。如果以理分析，如同生不成立一样，无生也不能成立，这就是中观自续派的观点。因此，大家不要认为中观自续派从头到尾只承认一个单空，不承认远离一切戏论，不是



这样的。

平时在汉传佛教中弘扬《金刚经》或者其他般若经典的过程中，大家一定要注意，《金刚经》中有无相、无所有等很多词句，表面看来似乎在抉择一个单空，其实所表达的都是远离一切戏论的意义。当然，针对暂时无法通达离戏的个别人来讲，为了破除他的实执，抉择为单空也未尝不可。

大家在学习的过程中，首先要将自相续中的执著破掉。那么，破除了执著之后是不是万法的真相呢？不是的，还有更深、更远的路要走。很多人经常会说"宇宙人生的真相"，但是，作为学习佛法的人或者讲经说法的法师，必须明白释迦牟尼佛的究竟意趣。虽然真正的开悟有一定困难，但即使没有开悟，也应该从道理上说得出来，这样的话，自己在修行过程中不会有任何困难。

通过理证观察之后，无论有的耽著还是无有的耽著明明可以排除，你却始终不愿意放弃对无生、单空的执著，一直认为无生存在，这样一来，也就非常难以切合万法真正的法尔。为什么呢？由于所执著的无生并非真正的法尔，观待它的产生就难以破除。比如看见一个瓶子时，通过中观推理可以了知瓶子从未产生从而抉择为无生，并且认为无生始终存在，但实际上，如同产生不存在那样，无生也是根本不存在的，生与无生全部由分别执著所安立，此二者并不是瓶子真正的本体。

现在藏传佛教和汉传佛教执著单空的人相当多，这一点，只要到一些讲经说法的道场去听一下就可以知道。有一次我在一个佛学院听一位教授讲空性，他的语言特别好听，各种各样的表情非常丰富，但是所讲的内容很多地方与佛经不太相合，我听着都有点不舒服……当然，别人错了也好、没错也好，对



我们来讲没有太大关系，关键是自己在修行或者弘扬空性法门的过程中千万不能错，法本上如何宣讲，我们也应该尽量契合它的意义，这一点相当重要。

格鲁派个别高僧大德是这样认为的，瓶子上的实有需要遮破，瓶子本身无须破，因此，作为所破对境的瓶子与排除瓶子相的分别念二者，不仅在世俗中存在，胜义中也应该存在，也就是说，对于无的执著到最后也不应该舍弃。你们正在学习《菩提道次第广论》，在这部论典的胜观部分，宗喀巴大师讲到了有关这方面的很多观点，这就是他们在众生面前示现的一种中观见解。

他们认为所破瓶子的行相和对无瓶的执著一定要存在，如果此二者不存在，也就不能执著无瓶了，而无瓶的分别念是单空的有境。如果无瓶不存在，所谓的现空也就不能双运。这种观点是如何安立的呢？在没有瓶子的地方，所谓的瓶子在名言中也不存在，因此根本体现不出缘起性空双运的意义。也就是说，瓶子上的实有是空的，瓶子是存在的，现空双运的意义应该如此解释。比如某处不存在瓶子的话，那么名言中也就不存在，名言中瓶子本体如果不存在，这样一来，空虽然存在，但所谓的显现已经没有了，现空双运根本没办法体现。《定解宝灯论》和《善解密意疏》里面都说得非常明显，瓶子本体如果是空的，名言中也不存在瓶子、柱子也不能撑梁等。

对方的观点认为：生等在名言中存在，但实有的生绝对无有，也即瓶子在名言中存在，这是显现；瓶子在胜义中不存在实有，这是空性，这样的生和无生、空和不空才可以双运。个别大德在《现观庄严论》的讲义中也是这样讲的，最后获得佛果时，对单空的执著也不能舍弃。因此，生的执著和无生的执



著二者现空双运，这就是他们的观点。

很多人认为：瓶子正在显现，但它的本体是空的，这就是所谓的现空双运……依靠眼睛可以看得到、心里也能够思维。实际并非如此，真正的现空双运，在凡夫人的心里面根本无法显现，是远离一切戏论的。

在这个问题上，大家应该按照中观自续派的观点，单空的一种现空双运在分别念前通过轮番方式现前，现完了以后空、空完了以后现。或者说，在思维柱子时，知道这就是显现，第二刹那间出现一个空性，这两个在分别念面前可以轮番显现，但真正的现空双运是不可能的。龙猛菩萨也说：有实无实全部远离，佛陀说此为双运。所以，真正现空双运的境界，唯一佛和菩萨的智慧中才能现前。

有些法师也见到佛经中再三提起所谓的现空双运，但在自己的心里始终显不出来，觉得“这就是现、这就是空”，自己总是特别矛盾。其实不用矛盾，在名言中可以跟随佛和菩萨的语言宣说现空双运，但这并不是我们的境界，因此没有必要特别害怕。

认为无有的执著始终不能放弃的想法并不正确，正因为是双运，所以它的本体真如必然以语言无法言说、以分别念无法思维。否则，以心可以缘、以语言可以表达，所谓的现空双运也就成了世俗中存在的法了，如同柱子、瓶子一样，现空双运并非不可思议佛的境界了。实际并非如此，《澄清宝珠论》里面引用《五次第论》的教证说：现和空各自分开时不称为现空双运，一旦现空二者融合为一体才叫做现空双运[①]。

---

① 《五次第论》云：显现暨空性，精通各分已，何处成一体，彼名为双运。



所以，希望大家不要认为：现空双运在我的分别念里实在显不出来，好痛苦啊……然后讲起现空双运的时候依靠各种各样的教证装饰自己，这样没有必要。或者，凭借分别念将现和空合在一起，就像黑色的绳子和白色的绳子搓在一起一样，认为这就是现空双运，这也没必要，因为这并不是真正的实相智慧。

通过胜义量来观察，不能说“名言中不可推翻的产生是不存在的，而它上面的无生应该存在”，正如同产生不能得到一样，所谓的不产生、无生也是根本得不到的。因此，在真实胜义这一场合里面，中观应成派和中观自续派的究竟密意完全一致，也就因为如此，才将《中观庄严论》这部论典称为所有中观的庄严，因为自续派暂时抉择单空的不同观点，最究竟来讲，所有见解都是远离一切戏论的。

就像格鲁派或汉地禅宗的个别法师一样，认为：名言中的执著不存在，但无自性、无相或者无生一定要存在，如果这一点不存在就不可能见到真正的法性。这样一来，在诸位圣者的境界中，对于有和无的境界都不可能得到，那么，所谓圣者如来的智慧与凡夫人的智慧也就无二无别、根本不可能见到法性实相了，得不到无生见解的缘故。

大家在学习中观、因明或者《现观庄严论》的过程中，提出一些疑问还是非常重要的。个别的道友一直提不出疑问，这是很大的一个问题。以前的传承上师们说：在闻思修行过程中可以分三种人，上等人会产生很多疑问，产生怀疑以后，通过自己思考、翻阅经典论典，可以自行将疑团解开；中等人自己无法解开疑问，但是向上师或道友提出问题，由别人帮忙解开；下等人根本不起疑问，每天糊里糊涂地听着，认为讲得都



对、都很好，这不是一件好事。

学院这边的个别人，每天好像特别快乐，什么问题都不思考。希望你们互相提一些问题，如果在很多人的时候不敢提出来，就在六七个人当中讨论或者自己的法师面前提一些问题。一般来讲，任何疑问都没有的话，说明对这个法从来没有关心过，因此，没有疑问不是好事！

希望大家在每天所讲的内容当中多多少少有一点儿收获，如果一点点收获都没有，可能我在这里讲也是浪费时间。因为我们在学院里面每天都讲课，今天也讲、明天也讲，你们就好像完成任务一样，我也觉得是长期的一种工作，心里没有一种珍惜的感觉。前段时间开持明法会的时候我出去了一趟，在外面放生、传一点皈依戒、居士戒。当时，在上海大概放了十五万元、在深圳也是六七万、广州十七万、成都大概五六万，短短的时间当中放生的数量也很多。虽然没有传中观、因明这些甚深的法，只是讲了一点故事，但还是有一点利益一样。这样的话，我想每天在学院里坐着讲讲讲……结果一点利益都没有，可能很多人认为“这一个小时中好好睡觉多好啊，堪布的这一堂课又耽误了我们睡觉的时间……”

希望你们在每一堂课里面还是能够得到一点利益。在我的胡言乱语里面不一定会获得什么利益，但是，在麦彭仁波切和其他高僧大德的教言里面，你们每个人如果有一点收获，我在这里也不算是白白浪费时间，还是很值得的。尤其看到你们比较精进的时候，也实在不愿意出去，所以大家精进一点……



Chapter 101

《中观庄严论释》当中，现在正在讲中观自续派最究竟的观点——生无生、有实无实等全部平等一味，也就是说，正在抉择远离一切戏论的大离戏、大空性的境界。

这时，对方认为：大离戏的中观观点或中观境界，在凡夫地时也只是观修而已，实际根本不可能在自相续中生起来。

对此，麦彭仁波切和无垢光尊者在很多论典中说：在凡夫位，真正远离一切戏论的空性境界虽然不能生起，但是与它相似的无分别境界为什么不能生起呢？在资粮道、加行道时，自相续中可以生起与圣者无分别同分的境界。

对于这种反驳，对方回答说：正因为暂时不能圆满做到这一点，或者说不能真正生起圣者相续中无分别智慧的境界，所以暂时不能舍弃对单空的执著相。

当然，如果你们不愿意舍弃对单空无生的执著，这也是你们自己的事情，谁都不可能强制性地让你们必须舍弃单空。但有一点必须提醒你们：不可思议的法性并不是分别念的境界，对此一定要在自相续中生起诚信。如果一边思维甚深境界为什么不是寻思的对境，一边却将微妙的智慧行境带入到心识的领域，就已经完全丧失了如来教义的精华要点。

无论任何传承、任何教派，一定要注意这一点，这是特别重要的。有些人认为：佛陀、菩萨以及阿罗汉所证悟的空性境界，为什么不是像我这种聪明人的境界呢？我应该可以证悟了



达这种甚深境界……他一边如此思维，一边却说“一切诸法的法性只是单空”，以这种方式，将圣者菩萨以及佛陀的微妙甚深智慧境界，引入到非常渺小的凡夫人分别念的领域。这样一来，已经完全毁坏了释迦牟尼佛最根本、最精髓的教义，为什么呢？佛教所说的不可思议或者远离一切言思的般若空性境界，并不是凡夫人能够直接触及到的。可是，你代表佛教徒说“最后开悟的境界如何如何、最后大成就的境界如何如何……”，完全依靠你自己的分别念来描述这种境界，这绝对是不合理的。

麦彭仁波切在与鬲沙格西辩论的过程中讲到：你们如此大力弘扬单空，并承许其为释迦牟尼佛第二转法轮的究竟教义，已经完全失毁了如来的真正教言精髓义。因此，我基于对佛教负责任的态度，不得不出来与你进行辩论。

的确如此，现在不管在社会上还是寺院当中，显现上确实有不如法的现象存在，这时候不得不说。可是说出来的话，一方面比较担心佛教内部出现各种争论等不愉快的事情。因为现在很多人根本不会站在公正的立场上看问题，完全是为了自己的利益，即使以好心将佛教真正的精华说出来，别人也不一定认可。如果因此毁坏了某某人的名声或者利养，这些人更会不顾一切地站出来，肆无忌惮地诽谤佛教和真正的高僧大德。

昨天我也提到了有关这方面的一些问题，这还是很有必要的，否则大家都是你好我好……结果大多数人学习的并不是真正的大乘佛教，最后导致很多修行人误入歧途，非常可怜！

另一方面，我个人非常提倡真正佛教教派之间和睦相处，对此的确有一种十分强烈的愿望。在这个过程中，非常希望在座的道友站在公正的立场，凭借自己的智慧好好观察。否则，



现在社会上经常将佛教与某种地位相提并论，对政治地位或者财富、势力等方面非常执著；对有财力、有势力的法师，不管他口中所说的是正法还是非法，都对他特别信任，这样不太好！

大家也不要认为：大多数的佛学院、寺院都在学习这种观点，所以肯定是正确的。这也不一定。尤其对现在所提倡的人间佛教，我以前在给济群法师的问答录中也提到过一些不同的观点；在《密宗断惑论》中，对印度佛教历史上的有些问题也驳斥过。

当然，从某个角度来说，现在社会上通过建医院、扶贫等方式做一些慈善活动，这也是大乘菩萨的行为，的确值得赞叹！但是，对于真正的般若空性与世间的善良行为二者不能混淆。慧律法师在一次讲座上也说：善良不等于解脱，对此二者一定要分开。这种说法的确是对的。作为法师，在接人待物等方面比较擅长，这只是在世间法上还可以，但作为佛教徒最关键的是什么呢？就是要弘扬释迦牟尼佛的教法。释迦牟尼佛的教法包括大乘和小乘，大家对大乘佛教究竟宣讲了哪些教义一定要清楚，除非是个别高僧大德具有甚深密意，否则自己的见解和行为不能与大乘教义直接相违。

而现在人间佛教所提倡的原始佛教是指什么呢？在释迦牟尼佛还未真实涅槃之前，真正的小乘佛教以《阿含经》为主，他们认为这是佛陀亲口宣说的。后来的大乘佛教就相当于现在的进化论一样，是从小乘佛教逐渐演变而来的；又通过很多人的臆造，才随之出现了密乘佛教，所以，真正最精华的佛教就是所谓的原始佛教。通过这种方式提倡小乘佛教、遮破大乘佛教……

我们暂时不讲密教，藏传密教不成立也不要紧，对我们来讲，密法的见修行果本来就不太方便公之于众，个别有信心的



人精进修持就可以了。但是我想，对于大乘佛教的般若思想和空性思想，在这个问题上一定要擦亮自己的双眼观察一下：释迦牟尼佛的真正教义究竟是什么样的？大乘龙猛菩萨的中观思想到底是什么样的？当代个别人所讲的观点与真正大乘佛教的思想相不相符？

作为一个佛学院，从这里毕业出来之后，假设对佛陀根本没有信心、大乘佛教的见解也不具足、对众生的大悲心也没生起来，这样的一个人培养出来又有什么用呢？真正的佛教，并不是口头上说得来几句漂亮话就可以了，最重要是应该从行为上“以戒为师”——以戒律来要求自己，内心真正具有大悲心和信心，对所谓的加持、成就等等应该是诚信的。

在这些问题上，麦彭仁波切这里面说得也相当清楚：最好不要一边认为甚深的境界为什么不是我的境界，一边将佛陀的深妙智慧行境带入凡夫分别心的领域。假设如此，这些人表面上看是出家人，实际就是毁坏佛教的人，为什么呢？因为出家人原本应该保护佛教，但个别人显现上是出家人的形象，却以讲经说法的方式毁坏佛教。这一点在佛陀经典中也有明确记载，这就是末法时代真正邪魔外道毁坏佛教的象征。

当然，仅仅弘扬单空我觉得并不是毁坏佛教，但如果对大乘佛教的极乐世界不承认、阿弥陀佛也不承认，然后说八大菩萨就是世间上的八种行星转化的，这真的是对佛教的一种损害。真正承认释迦牟尼佛的人，应该看一看佛陀是怎么说的、观音菩萨是怎么说的、文殊菩萨怎么说的……对于经典和论典中的每句话应该认真学习思维，而不是凭借自己的臆想胡乱揣测。

当然，一个人对教义精通、对佛法负责任，并且具有一定地位的时候，说一句话就可以起到很大作用。这样的人要求大



家放生、要求大家念忏悔文，下面成千上万的人都会付诸行动。但如果他说“不要看《阿弥陀经》、不要学密宗”，那也会因为这一句话给成千上万个人带来负面影响，这样的话，这个人很可能会在地狱当中千百万劫无法解脱。所以，有时候有一定地位的确值得羡慕，但如果见解不正、行为不正，有地位也是非常可怕！

此处讲得非常清楚，凡夫人的分别念与不如法的事物特别容易相应，但是大家千万不要对此执著，若因此将甚深法要全部舍弃，的确非常可怕！佛菩萨们在有关教典中也说：“对二谛之法理长久熟练，才能生起相合智慧之安忍。尔时，对离心之境界稍稍诚信后，再借助修习方可现前。”这里面所讲的内容非常重要，大家应该牢牢记住。

所以现在在这里，一般我讲一遍之后，堪布堪姆们也讲一遍，然后下面辅导员再讲一遍，有些人认为讲的次数是不是太多了……不要这么认为。对于佛法的串习并不是一天两天当中就能完成的，对空性也好、悲心也好，包括对释迦牟尼佛无量无边的行境生起真正的信心，都需要长时间、稳固的串习，才能生起相合智慧的法忍。

长期进行正规闻思修行的一些老修行人，在晚年的时候，他们的见解真的特别纯，没有丝毫杂染，他们在青年时期闻思修行的过程中，已经将相续中所有的怀疑全部遣除了。所以，大家在年轻的时候应该鼓起最大的勇气、发挥最大的能力，好好地闻思修行。这样的话，到了晚年你才会知道：我以前如果没有长期地闻思修学，现在可能与世间人没什么差别。也正因为有长期的闻思修行作为基础，到晚年时，你的修行境界必定会完全不同。



诸佛菩萨也是这样讲的，只有通过长期闻思修行才能生起真正的智慧。在这时，除分别念以外会产生很多不可思议的境界，由此也会生起一定的信心。此时再继续修习，不可思议佛的境界或者中观境界都可以呈现在你面前。

在座的诸位道友在闻思过程中，一定要对佛菩萨的教言长期思维。不要认为自己与某某上师有一面之交，依靠他给自己传讲的某个简单教言，就可以解决一切生死大事，这是不可能办到的事情。

现在的很多人想得特别容易，对上师说“你给我加持加持，让我马上开悟”，说起来特别好听，实际做起来并不是那么容易的。以前上师如意宝也讲过，有一个人说：“请你马上给我传一个甚深的窍诀。”上师对他说：“你慢慢住下来再看吧……”他说：“我没有时间，你看我的马拴在门口上，马上就要离开。”很多人都希望自己的修行能在短暂的时间中完成，但这是相当困难的。不要说佛教的深奥知识，就连世间的博士学位也不可能在一天两天内得到。所以，大家还是应该放下一切琐事，长期坚持踏踏实实地闻思修行。

尤其希望大家一定要放下固执己见和怯懦不前这两种心态。人与人之间存在很大的差别，有些人特别固执，觉得自己的想法和做法都是对的，除了自己的见解以外跟谁都不配合。从世间人的角度来讲，这种做法也是不合理的；从佛法的思想和见解来讲，更不应该如此，如果真的像中观应成派的见解那样，坚持你自己的观点倒也可以，否则，还是要将固执己见的心态放弃。还有一种人，认为“像我这样的人肯定不行，做什么都做不好，中观哪里听得懂啊，我还是参加加行班吧，我已经老了……”前段时间我与本焕老和尚见面的时候，他说：



"你现在多少岁?"我说:"40 多岁了,已经老了。"他老人家说:"没有老,没有老,你现在连我的一半都不到。"后来我想了想,也确实是,他老人家今年刚刚 100 岁,但他还是有很多想法,还要做很多事情。

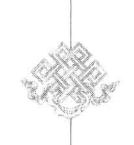
人与人之间有时候表面看来都是一样的,实际心态却完全不同。我们认为到 40 岁的话已经老了,背诵肯定不行的、看书肯定不行的,念点观音心咒就可以了,但是这些高僧大德到了 100 岁的时候,还想建寺院,还想做很多很多事情。

所以,大家在闻思修行的过程中,舍弃固执己见和怯懦不前这两种心态特别重要。舍弃这样的心态以后,按照麦彭仁波切的教言,才会逐渐逐渐趋入佛陀智慧的法理海当中。

《楞伽经》中也说:"有之对立无,有亦无对立,是故莫说无,亦不假立有。"所谓的有无二者并不是究竟佛法的境界,从字面来看,有的对立是无,有亦是无的对立,所以,既不要说无有,也不要说假立的有存在。又说:"何者皆不生,不将有灭亡,见无世间相,彼无有与无。"一切诸法本来都是无生的,也并不是将"有"灭亡,一切万法本来即是无生无灭的,当你生起见世间无有任何相之境界时,所有的有、无等全部都不存在,远离一切戏论。

这就是《楞伽经》中所讲的道理。我们平时抉择真正的中观最究竟见时,千万不能停留在有或者无的一种状态当中,首先从理论上通达这一点以后,再逐渐逐渐修持,像麦彭仁波切前面所说的那样,即使在凡夫位也可以生起与之同分的离戏境界。

云尼玛吝派等外宗也声称:"乳无酸奶先前无,酸奶无乳灭后无,兔头无角根本无,牛上无马相互无。"其中讲了四种无有:在牛奶阶段无有酸奶,属于先前无;在酸奶阶段,牛奶



已经无有，这是灭后无；兔子头上无有角，这是根本无；牛上不存在马则是相互无。他们认为这四种“无”是相互观待的异转物，并非实有之法。

对以上四种“无”分别进行分析，从“有”的对立面安立“无”，相当于灭后无或者根本无、相互无。禅宗或者其他宗派认为：无相是存在的。实际上，无实法、单空只是有的一种对立而已，所谓的无只不过是一种概念，并非真实存在，如同石女的儿子只是人们假立的一种概念，实际并不存在，我们为了表示不存在的法，才运用了石女儿子这一比喻。但如果石女和通常的儿子这两个依处不存在，石女儿子的无——不存在的这一表示法也就无有立足之地了。此处也讲到：“单单依赖概念也能作为‘无’的名言。”仅仅依靠石女儿子的概念、名称代表无而已，兔角等也与之相同。

前面是从有的角度来讲，下面反过来从无的对立面而言。我们经常认为无观待有是可以的，比如无柱是观待有柱安立的，但柱子已经存在了，不必观待无柱吧……很多人是这样想的，实际上，所谓柱子的产生也是观待无的，怎么观待无呢？因为柱子以前没有产生，现在产生是观待于以前无有之法才产生的。

这是因明当中很好的一种推理方法，有观待无、无观待有，二者互相观待而成立。大家在学习中观、因明的过程中，对于这些非常好的理论一定要记住，不仅记在本子上，还要记在脑袋里。否则，全部记在笔记本上，笔记本合上以后就好像闭上双眼一样，什么都说不出来。《萨迦格言》里面也说[①]：

① 《萨迦格言》：书卷当中之学问，尚未修成之密咒，健忘者之学处等，需用之时常诱人。



打仗的时候忘记带上武器；讲经说法的时候，全部的教证都放在书本里。这样的话也是有点麻烦。

如果柱子以前就有，现在产生也没有必要，所以，以前没有、现在产生，这才叫做产生或者有。如果本来就有的还要产生，所谓的“生”也就成了无穷无尽。由此可见，有无、有实无实、空不空等，全部是以分别念安立的，根本不是离戏法性的实相，《中观根本慧论》中将有实无实全部安立为有为法的原因也在这里。

麦尊在此处说：“我们应当明白，一旦获得了无分别智慧以后安住于离戏的境界中，就会远远离开分别妄念动摇的魔地，而踏入佛陀所欢喜之道。”什么叫做魔地呢？我们现在相续中执著有的分别念，是一种魔的干扰；执著没有的分别念，也是一种魔的干扰。在最究竟的见解中，有无是非全部是一种魔相，并不是真正的实相，当你真正趋入到佛的智慧境界时，一切有无是非的妄念分别全部不会存在，《三主要道论》中也作了如是宣说①。

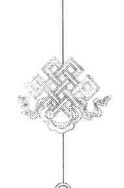
《华严经》中讲到很多佛的华严境界，如云：“细微难知大仙道，无念难观非念境，自性寂灭无生灭，敏锐智者方通晓。”

教证中讲到，佛陀的境界非常细微、难以了达，这就是所谓的大仙道。“大仙道”即指佛道，也就是佛陀所说的中观境界。这样的境界“无念难观”，是特别特别细微的。

当然，现在不要说大般若、中般若的境界，对《心经》中说的“无眼耳鼻舌身意”，仅仅停留在单空境界当中的人特别

---

① 《三主要道论》：谁见轮涅一切法，永无欺惑之因果，灭除一切所缘境，此人踏上佛喜道。



多，对真正远离一切戏论的境界能够通达的人寥寥无几。

正因为这种境界非常细微、非常微妙，所以依靠一般凡夫人的分别念难以证得、难以通达。“非念境”，并不是我们分别念的对境。“自性寂灭无生灭”，也即从三个时间来讲，现在自性寂灭，未来无生，过去无灭。“敏锐智者方通晓”，真正具有敏锐智慧的住地菩萨和佛陀，已经完全通达了这种不可思议的境界，其他的不要说普通世间人，甚至梵天、帝释天、仙人等，也难以通达如此甚深殊妙的般若境界。

经中又说：“体性空寂尽痛苦，相续解脱同涅槃，无边无中无言说，三世解脱如虚空。”那么，这种空性境界的本体是什么呢？其体性是空性的，远离世俗的各种痛苦，不区分任何相续，与涅槃完全是同体的。它既不存在边际也无有中间，是无有言说的，三世解脱如同无有边际之虚空一般。

很多经典论典中都将佛陀的境界用虚空来比喻，为什么呢？无垢光尊者也说过，从无边的角度将这种境界比喻成虚空，或者从不可思议的角度，说明它并不是单单的一种空性。《法界宝藏论》中把自己的心性比喻成虚空，《直指心性》当中也经常用虚空的比喻来印证自己的这种境界。实际上，我们现在的心就像针眼里的空隙一样，而真正的法界就如同外面的虚空一样无有边际。

前面讲了《华严经》的教证，下面是《宝积经》的教证。麦彭仁波切在这里引用了大量的教证，其目的是什么呢？大乘佛教所说最究竟的境界，不是实有的，也不是单空，而是远离一切言思分别的。为了说明这一境界，最可靠、最有力的当然是佛陀的教言，此处大量引用这些大乘经典就是为了说明这一点。

所以，大家在闻思的时候千万不要认为：为什么这么多教



证啊？有时候人的分别念是特别可怕的，就好像特别调皮的孩童一样，不应该起分别念的时候想法特别多，应该起分别念的时候却始终生不起来……

《宝积经》中也说："胜义中圣者妙慧与本智前，所知或所断或所修或所现前之何法亦无容身之地。""妙慧"指尽所有智，"本智"指如所有智。在胜义当中，佛陀的二种智慧面前，根本不存在"所知"——苦谛、"所断"——集谛、"所修"——道谛，以及所现前的果——灭谛。也就是说，在佛陀最究竟的智慧面前，所谓的四谛也是不存在的，这一点，我们可以毫无畏惧地宣说。

《海龙王请问经》中云："前际空性后亦空，生灭住法皆空性，此非有实非无实，是故诸法体性空。"此中所说的"空"是指远离戏论的大空性。前际和后际全部是空性的，生灭住法都是空性的，所谓的现在既不是有实也不是无实，所以说一切诸法的体性本来即是空性的。

《慧海请问经》中说："梵天，诸法皆不成立，谓有或无均不许。"佛陀当时告诉梵天：一切诸法都不成立，有也不承许，无也不承许。如果认为单空存在或者单独的无相法存在，就已经违背了佛陀的教言。

《现智庄严经》云："诸知义者不说有，所谓无有亦不说，无答无有词句道，不依汝前敬顶礼。"诸位通达一切教义的智者，根本不可能说最后的境界是有，也不会说最后的境界是无有，既然有也不是、无有也不是，到底是什么样呢？即使如此发问，他也不可能回答，也无有任何可以回答的，因为无论运用哪一种语言来表达，都不可能准确说出这样一种境界。

在这个世界上，唯有世尊您才能宣说一切万法的真相。的



确，在世间上出现过无以计数的伟人，对于缘起空性这一真理，却是谁都无法宣说出来。唯一是佛陀您，不管是过去佛、未来佛还是现在佛，只有佛陀才能说出缘起空性的究竟真理。所以，教证中运用了对佛陀特别恭敬的一种顶礼句。

《摄功德宝经》云："设若明明不知而享用色、想、受、思[①]、识蕴，且分别谓此蕴乃空性，然菩萨享用相状而非于无生起信。"对于色受想行识的本体明明不了知，却执著此蕴是空性的这种菩萨，已经执著在四大皆空的空这一层面上，未对远离一切戏论的无生法门生起真正信心并获得证悟。这种人虽然表面上是发菩提心的菩萨，却始终停留在单空上，只是一个假菩萨，并不是真正的菩萨。

有一个人是这样说的："我在茶馆里看见两个出家人在打牌，我告诉他们不应该这样，因为你们说四大皆空，那你们为什么要打牌……"他认为四大皆空就是指单空，我当时不承认他这种说法，四大皆空的意思不是这样的。但是我什么都没说，就说："对对对，你说得对……不要打牌，四大皆空。"

以上已经说明了，无论耽著有实还是无实都不合理。

《摄功德宝经》又云："何者非有称之无，诸凡愚观作有无，有无二者乃无法，菩萨知此得出离。"这里说，对于不存在的法称之为无，比如柱子非有，将非有这一点称之为无或者单空。而诸凡愚却将一切法或者执著为有或者执著为无，但实际上，无论有还是无都不存在，所谓的单空也是一种分别念和语言的对境。任何菩萨了知了这一道理，便可以从一切见中得以出离。通过这一教证可以表明，依靠断除有无二边的智慧

---

① 思：也就是行。



度，完全能出离世间各种各样的一切见。

大家这次学习《中观庄严论释》以后，你们学藏传佛教也好，学其他教派高僧大德们的教言也好，或者学习汉传佛教的禅宗、天台宗以及其他有相无相的宗派也好，都应该深深了解到：佛陀所说真正的中观境界，并不是单独的一个无有之法。这是最关键的问题，现在承认空性的人在佛教徒中是非常多的，不仅佛教徒，就连世间上也有很多人认为“佛教徒对一切都看破了，一切都空了”。但是，真正的见解并不是单单的空性，在“空性”这一名称上虽然相同，意义上却是完全不同的。《定解宝灯论》里面再三宣说的原因就在这里。

此经中又说：“于生无生不分别，此乃享胜智慧度。”对于生也不执著、无生也不执著，这样的菩萨必定会法喜充满，真正享用佛法最深奥的般若波罗蜜多空性的教义。当然，现在很多人从字面上可以知道，但是想要真正通达有无是非全部远离的境界还是有一点困难，大家应该在这方面努力修持。

《密严庄严经》云：“所有任何见，凡众生所具，正为断彼等，而说空性理。”在世间上，信仰宗教者有宗教的见解，非宗教者也有他的见解，在佛教内部也有大乘、小乘、密乘等不同的见解。那么，正是为了断除众生所具有的实有见、单空见、大乘见、小乘见等一切具执著相的见解，佛陀才宣说了远离一切戏论的空性之理。又云：“虽闻空性见，有见若未灭，具无可救见，如药导致病。”对于佛陀所宣说的空性见，有些人如果将其看作单空或执为实有，那就成了非常可怕、无可救药的见解了。就如同依靠药物原本可以治疗疾病，但是药物却起了反作用，这是非常麻烦并且难以治愈的。同样，依靠空性可以对治一切边执见，去执著空性则是非常危险的！



此经云："如焚干薪火，薪无火不存，如是见薪焚，空性火亦灭。"就像火可以焚烧干燥的柴薪，如果柴薪不存在，火也就不会存在。如果所有见解的柴薪已经不存在的话，空性的火自然而然也会灭尽。清辨论师在《般若灯论》中也引用过这个教证，诸位后学者对这个问题一定要再三深思。

经中又说："见解灭尽时，生起正智火，能焚诸烦恼，惑焚极庄严。"一切具有执著相的见解已经全部灭尽之时，所谓智慧的火焰就会熊熊燃烧起来，依此可以烧毁一切烦恼，此时阿罗汉、菩萨或者佛陀的身相才是极为庄严的。平时人与人之间交往也可以看得出来，烦恼少的人，不论在哪里见到、接触到，大家都会非常快乐；嗔恨心特别大、嫉妒心特别强、烦恼特别重、睡眠特别多的人，看到他的时候非常痛苦，有点不庄严的感觉……

《圣无尽慧请问经》中云："若问何为世俗谛？所说世间之所有名言、文字、语言与名称。胜义谛，即何法甚至心之运行亦无，更何况说诸文字相？"经当中是这样说的：胜义谛和世俗谛是怎样的呢？世间中所有的名言、思维可以表达出来的法，以及一切语言、名称，这些假相全部都叫做世俗谛。而所谓的胜义谛，甚至以分别心也无法作为对境，更何况说语言、文字、名称。

在这里，对于胜义谛和世俗谛都是从建立角度来讲的。也就是说，器情世界所享用或者所了知的一切色法等，以及能享用的本体或感知快乐等，无论世间还是出世圣教中，都可以假名安立"这是能知"、"这是所知"，以及"此有此无"等名言，凡是这类以语言、文字名称宣说的法，均属于世俗当中。而所谓的胜义则是远离一切内意言说与外语言说二者的。



Chapter 102

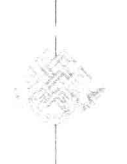
前面已经讲了，胜义谛当中不存在任何法，无法依靠语言、行为、思维等来表示，已经远离内在意识之言说与外在语言之言说二者。对此，麦彭仁波切运用一个疑问来解释上述所说的问题。

有人认为：意识毕竟是一种心识，而言说需要依靠身口意当中的口来进行，所谓的意识又如何能够言说呢？

这一点在《三摩地王经》[①] 中明确讲过：当帝释天欲求某法时，佛陀未依靠语言和身体行为来表示，而是通过意识加持为其说法，帝释天也依此获得法义。另外，经中又说：弥勒菩萨心中浮现一偈颂，想要以此提出问题时，佛陀也是通过智慧对其进行回答。因此，佛陀不仅通过语言宣说、用身体表示佛法的道理，同时也可以通过意识加持使他人了知法义。大家应该明白，身语意所表示的一切境界，在众生面前只是世俗谛而已；在胜义当中一切都是不存在的，佛陀不存在，佛陀所宣说的教言不存在，所宣说的对境——帝释天等也是不存在的。

《大涅槃经》中也说："善男子弥勒，超离有无、非有非无之境界，一切声闻、缘觉无法揣度。"真正的胜义谛是超越有无、非有非无的一种深奥境界，对于这样的境界，不要说普通凡夫人，就连证悟了人无我和部分法无我的声闻和缘觉也不可

① 此处指藏文版本的《三摩地王经》。



能完全通达。

据《圣等持经》中记载：世尊在因地曾转生为一个广闻博学之人，当时他与文殊菩萨进行辩论：文殊菩萨说“一切万法是有的”，世尊说“一切万法是没有的”……在“有、无”的问题上一直争论不休，而且很可能在坚持有的同时，诽谤无的观点；承许无的人也说有的观点不合理，由此造下了对正法毁谤的罪业。他们由于造作口业而下堕，在无数劫中转生于食用铁球的地狱。从地狱中解脱之后值遇迦叶佛，以前世同行等流果的习气，他们在做僧人时，于迦叶佛面前仍旧对“有、无”的问题争论不休。当时，迦叶佛针对此问题讲到：诸法之自性不可偏断一者，你们所说的有与无并不符合事实，一切万法的本体并不是有也不是无，为什么呢？万法空性寂灭，你二者所了知仅为表面文字而已，并未通达诸佛所宣说的甚深意义。

现在世间上的很多人真是这样的，说一切法有，不知道是以何种方式存在；说一切法无有，也不知道是以何种方式不存在。很多人全部耽著在字面上，这种情况相当多，也是非常可怕的！

大家在平时辩论的过程中，或者在没有彻底了悟一切万法实相之前，说话一定要谨慎！否则，很可能在辩论过程中造下很严重的罪业。从经中文字来看，并没有清楚讲到世尊和文殊菩萨因地辩论过程中对有、无等正法作了诽谤，但我自己推测，很可能是毁谤了一些佛法，不然仅仅以肯定有、肯定无的词句，不一定会堕入地狱。

此处讲到，对于究竟实相认为成有或者无，并对此观点执持不放是一个很大的误解。诸法的本体并非有或者无，佛陀所宣说的教义也不是这样，诸高僧大德们所抉择的内容也并非如



此。我们自己如果无有善知识引导，单凭自己看书的话，很有可能将所谓的空性误解为一切法都不存在，或者像现在有些唯物论的观点一样，认为一切万法都是存在的。

当时迦叶佛如此宣说以后，对二人又讲到：对于这样的意义，你们如盲如聋，怎么会理解、领会如此甚深之义呢？听到这番话后，他们二人在寂静处精进禅修七日，从而通达一切万法本体既非有也非无、远离一切戏论的大空性之义。

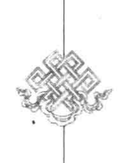
我等本师释迦牟尼佛和文殊菩萨因地一起辩论的过程中，也是造下罪业而堕入恶趣，后来在迦叶佛前证悟了空性意义，并且显现在因地时经过一地、二地……乃至成为七地菩萨、八地菩萨，循序而进。

当然，在抉择见解时首先抉择中观应成派的空性见解，并在自己修行的过程中，也是入定于既非有也非无的现空双运、离一切戏论的中观境界当中，这就是我们的福报，是最好不过的。

一切万法的本体虽然如此，但是在现如今，将远离一切戏论的法界执著为有、执著为无，在诸如此类的戏论中进行辩论，由此导致宗派与宗派之间产生纠纷，互相看作怨敌一样的事情却屡见不鲜。

就像麦彭仁波切所讲的那样，真正的高僧大德、大成就者们之间的密意是完全一致的，不会出现大的冲突和矛盾，显现上即使辩论得非常激烈，实际他们密意的江河全部都会趋入智慧的海洋之中，完全融汇于一体。

但从显现来讲，个别宗派如格鲁派里面有大多数高僧大德抉择单空，在这一过程中，觉囊派和萨迦派经常会造一些论典辩驳他们的观点。而觉囊派说一切众生的心性如来藏实有，如



此一来，很多人就认为这一种不空的法存在。对于这些个别观点，很多高僧大德指责他们已经堕入断边、堕入常边等。

在汉传佛教中，宗派与宗派之间的争执也是相当严重。比如个别净土宗、禅宗、华严宗的寺院，对其他观点一律不接受，如果去往其他寺院参学，这位僧人会被开除，这种情况到目前为止也是不断发生。还有些寺院只提倡自宗观点，对其他宗派的观点相当排斥。

当然，有些行为也许只是一种显现，是具有密意的。我想作为佛教徒不能太狭隘，否则，自己将自己约束在一个特别小的范围里面，一方面弘法利生的事业无法展开；另一方面，从佛教徒自身来讲，应该有一个比较宽广的心胸，如果将同为释迦牟尼佛弟子的佛教徒看作怨恨的敌人来对待，那更何况非佛教徒呢?！所以，佛教内部一定要圆融无违，这是特别重要的。

麦彭仁波切此处讲到："我们自宗却能远离偏堕而修持、弘扬如来的正道，真是太有福气了。"的确，自宗宁玛巴是非常殊胜的。见解方面，完全按照六庄严传下来的教义进行抉择；所修持的也是普贤如来传下来的无上密法，全部都是释迦牟尼佛亲口传下来的具有无比加持的究竟法要；所弘扬的既不是单空也不是一种常有之法，这样的如来教言，无论在《大藏经》还是《中观六论》中都可以找到相应的教证，对此也不必以任何间接的方式解释，直接宣说就可以了。所以，麦彭仁波切再三教诫自宗的诸位后学者：能够遇到如此甚深的教言真的是非常荣幸！

今天我给一位老法师供养了《文殊大圆满基道果无别发愿文》和《直指心性》两个法本。他说：现在其他宗派的很多高僧大德见到这两部殊胜法要，内心有种说不出来的欢喜，但也



不好意思舍弃自己的宗派。的确是这样的，大家一开始就已经遇到了这么殊胜的法，确实非常幸运。从密法方面，我们已经遇到了全知无垢光尊者和麦彭仁波切传下来的真正普贤如来的心髓；从显宗方面，不论因明还是《现观庄严论》、《中观六论》，真正龙猛菩萨和月称论师所传下来的教言已经传给我们。对于这些教言只要通过对照就可以知道，自宗宁玛巴确实具有非常高深之处。

现在你们学习《定解宝灯论》时可能始终会有这种感受，从我本人来讲，这种感触是非常强烈的，只不过自己表达能力比较差，内心所想的很多话说不出来。即使说出来，别人也不一定愿意接受，因为我们自己没有什么地位和名声，很多人认为“只是一种胡言乱语，没什么价值”，但是我自己内心始终认为：能够遇到这样的教言确实非常荣幸！

所以，在座诸位应该经常祈祷上师三宝，加持自己依靠这样的殊胜法要真正获得利益。大家也没必要离开学院改来改去的，今天有一个人给我打电话说：“某某城市有时轮金刚灌顶，我要不要去啊?”我对他说：“你自己看……”我说是这样说了，可在心里面还是觉得，自宗宁玛巴已经具足如此殊胜的法要，其他任何地方可能再找不到这样的法了。当然，对于其他宗派所传授的殊胜之法，我们应该随喜赞叹，这是理所当然的。但是我想：只要听到一种殊胜法就生起羡慕之心，这也没有必要。因为我自己认为现在得到的法是千真万确、至高无上之法，最关键就要看自己能不能串习，这一点完全依赖于自己。如果对所得到的法不去修持，恐怕再多的法也只不过是听个传承而已，没有多大作用。

下面引用龙猛菩萨的教证说明上述意义。大家对于自己的



见解，一方面应该对照殊胜的教证来印证；另一方面，最关键就是要通过闻思以及各种理证再三调伏自己的内心，通达远离一切戏论的空性境界，而这样的境界应该与圣教所说的内容相应。

此处麦彭仁波切并未引用宁玛巴自宗教典的教证，原因是什么呢？如果运用无垢光尊者或者布玛莫扎的教证，格鲁派、萨迦派以及汉传佛教、南传佛教等很多教派不一定承认。所以在这里引用龙猛菩萨的教证，因为大家都承认龙猛菩萨是中观宗的创始者，对于这些教证都会认可的。

如实开显诸经藏中所说的意义、智慧卓越的圣龙树菩萨在《中论》中亲言："有若不成者，无云何可成？因有有法故，有坏名为无①。"一切有实法本来即无有自性，根本不能成立；有实法既然无有，所谓的无实法又如何成立呢？实际上，只要是有实法就会出现一种坏灭的过程，只是坏灭后的他法称为无而已。正如前文所说，本来存在的法已经不存在了，这一无有之法是依靠有而转变来的，因此可以称之为异转物。

龙猛菩萨又说："浅智见诸法，若有若无相，是则不能见，灭见安隐法。"这是《中论·观六种品》的最后一个颂词，意思是说，智慧浅薄之人见到诸法的过程中，如果认为成有或者无有都不合理，这种人根本不能见到灭尽一切见的最快乐、最安乐之解脱法。因此，如果对有或者无产生执著，就根本不可能照见远离一切邪见的大空性。

《中论·观有无品》说："定有则著常，定无则著断，是故

① 本论于初译时为"法若无自性，云何有他性？自性于他性，亦名为他性"，于修订后作此更改。

有智者，不应著有无。”如果认为必定存在就已经堕入常边，如果认为决定不存在则已堕入断边，所以，具有智慧之人根本不会耽著有或者无的边，相续中所具有的应该是远离一切有无相状的真实见解。

此论《观我法品》中也说：“一切实非实，亦实亦非实，非实非非实，是名诸佛法。”所谓的佛法就是这样的，“一切实”，相当于初转法轮所讲的教义，一切有实法是存在的。“非实”，为了打破凡夫相续中的强烈执著，宣讲了一切法并非实有的教义。“亦实亦非实”，了知一切法均为空性后，若对此耽执不舍也不合理，于是在中根者面前宣说二谛，也即胜义中不存在、世俗中存在的道理。“非实非非实”，在最利根者面前，所谓的实有和非实有全部不存在。《中观四百论》中也针对三种根基宣讲了三种法[①]，到最后所有的见解全部推翻，这就是所谓的佛法。所以，佛陀在不同根基的三种众生面前，分别宣说了空性、显现和空性二者以及空性和显现全部遮破的见解；或者说，首先在钝根者前将一切法抉择为无，其次在中根者面前抉择为有无二者，最后在真正利根者面前宣说了远离有无等一切边的究竟离戏见解。

《中论·观有无品》又云：“若人见有无，见自性他性。如是则不见，佛法真实义。”如果有些人见到有、无，或者见到自性、他性，则这种人根本不能见到佛法之真义。

《六十正理论》中说：“许诸法缘生，犹如水中月，非真亦非无，不由他见夺。”一切诸法因缘而产生，就像水中月影一样，其本体既不是真正实有存在，也并非不存在。因此，有是

---

① 《四百论》：先遮遣非福，中应遣除我，后遮一切见，知此为智者。



一边、无也是一边，任何人如果通达这一道理，其见解不会被他人所夺，是相当可靠的。

所以，大家在这方面努力很有必要。最究竟的见解，耽著有也不行耽著无也不行。现在大多数的佛教徒，尤其听闻过大乘佛法的人，可能不一定会认为所有法都是存在的。但有些人讲到如来藏的时候，经常会认为：噢，如来藏是实有的，一切众生皆具如来德相，这是永远也不空的。或者认为"因果永远不空"的话，这种见解非常不合理。如来藏的"有"并不是凡夫分别念中存在的一种有，这一点以前再三讲过，大家应该清楚。所谓因果的存在，只是名言中假立存在的，并不是一种实有的存在。在中观的逻辑推理面前，一切万法都如幻如梦，包括如来藏也如幻如梦，这在很多大乘经典中讲得非常清楚。如果没有这样理解，外道的常我与如来藏也就无法区分了。实际上，外道所说的常我是一切万物产生的因，是万物的创造者，他是一种常有之法，与内道所说的如来藏具有本质上的差别，这一点一定要明白。

《七十空性论》中云："一切常有者，非常非无常，常无常依性，其性岂能有。"一切常有之法和非常有之法全部都是无有的，如果一切常有或者无常之法存在，所谓的常和无常就必须依靠一种性质，其本体才可以存在，但是，这种性质难道能够存在吗？此论又云："诸凡所说法，当知体性空，所谓空亦空，如是无不空。"凡是世间当中的一切法，其体性当下皆空，所谓空性的本体也是空的，无有一个不空之法。

《中论》又说："以有空义故，一切法得成；若无空义者，一切则不成。"因为一切法皆为空性的原因，世间中的万事万物才有机会可以显现，如同镜子里面是空的缘故，山河大地等

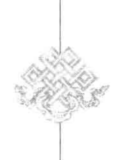


一切影像都可以显现；如果一切法是不空的，就像《中观庄严论释·总义》中所讲的那样，由于只能显现一法，也就不会产生不同的眼识。比如同一个人，我认为这个人相貌庄严，另一个人则认为他长相丑陋，还有一个人对他没什么感觉，正因为是空性的，不同的人才对其产生了不同的眼识；如果不是远离一切戏论的大空性，世间上的万事万物也就不可能产生任何动摇，不会有任何变化了。

“大圣说空法，为离诸见故，若复见有空，诸佛所不化。”大尊者释迦牟尼佛宣说空法的目的是什么呢？就是为了使众生远离一切实有的见解，如果有人执著空性见，即使佛陀亲自现前也无法度化他。“业烦恼非实，入空戏论灭。”业和烦恼并非实有存在，若能证悟空性，诸如此类的一切戏论都会灭尽。“诸法实相者，心行言语断，无生亦无灭，法性如涅槃。”一切诸法的实相，是已经遮断一切分别心和言语、行为的境界。为什么呢？一切诸法的本体即是无生无灭的，其法性等同于涅槃，并非言语、行为和分别念所能表达的。

“自知不随他，寂灭无戏论，无异无分别，则名真如相。”对于这一教证，很多高僧大德解释的方法都不相同，月称论师在《显句论》中将其解释为真如法界的五种特点：“自知不随他”，究竟胜义的境界唯一通过自己才能了知，并不是依靠他人的语言文字可以了知的；“寂灭”，是远离四种边的寂灭；“无戏论”，一切有无是非的语言戏论全部无有；“无异”也即平等之意；“无分别”是指有境心识方面无有任何分别。

以上全部引用龙猛菩萨的教证作了说明。对于这些教证，不管中观应成派还是中观自续派都会承认，而在藏传佛教当中，除应成派和自续派以外再没有其他的宗派。所以，正如龙



猛菩萨所说：有不是最究竟的见解，无也不是最究竟的见解。对于这一点，每一个人都是不得不承认的。

所以，我们在引用教证时一定要观待对方，如果对方不信任密宗，就用显宗的教证来建立密宗，这是非常有必要的；如果对方不承认净土宗，就通过释迦牟尼佛的教证来建立其为正教。我想，这里所有的宗派都应该是释迦牟尼佛教下的宗派，这一点大家都会承认。而且，龙猛菩萨所传下来的教义，无论汉传佛教还是藏传佛教，作为大乘佛教没有一个人会不承认，因为中观自续派的人可能认为月称菩萨是中观应成派的论师，对于他的有些说法不一定承认。所以，大家在引用教证的时候一定要观待不同的场合。

下面讲语言和思维的对境全部属于世俗的对境，不是胜义谛的对境。

子二、说明言思是世俗之行境：

若依分别念，成俗非真实。

颂词中说：如果成为分别念的对境，就已经成为世俗谛，而不是真实胜义谛了。

假设对方说：虽然在胜义中一切万法都是不存在的，真正的胜义谛也是超离一切语言的境界，但是众生从无始以来所熏习的，就是将本来不存在的法执著为存在，比如“我”从未存在过，人们却执著“我”存在；本来不清净的法执著为清净；本是非常有的法执著为常有；本是痛苦的法执著为快乐。所以，众生久经熏习的缘故，依靠自己的分别念认为这些法是存在的、那些法是不存在的，将很多不实在的颠倒法认为成真实，于是整天忙忙碌碌地对其进行遮破和建立，从而产生了各



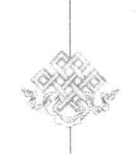
种各样的争论。正因为如此，运用无生、单空等词句是非常有必要的。为什么呢？因为人们认为梦中的大象不存在、白天的大象存在，被诸如此类的众多分别妄念所束缚，为了解决所有的痛苦和问题，才广泛宣说了一切法不存在的空性，这就是真实的胜义谛。

为了说明这一点，对方认为单空、无生等言词非常合理。下面对其进行遮破。

虽然认为无生存在，但这种无生存在的分别念实际并不符合诸法实相，为什么呢？这仅仅是你的分别念而已，真正比较合理的无生或者单空是否存在呢？根本不存在。它只是分别念的一种假造而已，除分别念以外，外境当中根本不存在。而所谓的识本身也并非真正实有，这一点在前文已经详细分析过。

再者说，凡夫众生并未见到诸佛菩萨所见到的那一真实对境，比如柱子的本体是远离一切戏论的，只有见到这一点，才是真正见到了这一法的真正实相，但我们未见到这一点，反而认为它是单空的、实有的，这完全不符合诸法的实相。一切分别心的行境全部是增益本体的一种世俗之法，将本不存在的法认为存在，本来存在的法认为不存在，比如我认为柱子是单空的，单空本来是不存在的，我却认为它是存在的。如此一来，已经将本来存在的离戏全部抹杀，反而建立柱子的本体是单空之法，这完全是分别念在作怪，实际根本不符合柱子的实相本体。

比如我们说檀香木或者树木时，会在脑海中出现树木这种概念，也叫做义总相，但义总相是不是真正的树木呢？肯定不是，它只不过是一种概念而已；然后我口中说出“树木”，这是一种语言的总相，它能不能代表树木呢？也不能，它只不过



是一个能表示的语言总相而已。所以，一切万法的本性是无生也好、单空也好，或者所谓的双运、真实等，即使运用很多很多的名词，实际上，如果没有真正通达其本体，这类名词也都是一种假相，并未触及它的真正实相。从言语角度来说，所谓的“离戏”已经是非常高的了，但这毕竟只是一种语言，如果没有通达离戏所表示的内容，即使说一百、一千、一亿遍，对于自他来说都没有实际的意义。所以，依靠分别念不论想一切法的本体是有、是无，都不可能想出万法的真正实相；依靠语言无论如何宣说也说不出万法的真正实相，所谓的语言文字只能大概表达一下，仅此而已。

也就是说，一切诸法虽然是缘起、无实、缘起无实双运、离戏，但仅仅生起缘它的一种词义相，并不代表证悟了实相。比如我们说柱子是缘起的，如此宣说对不对呢？是对的。但这仅仅是缘柱子说出的一种语言，以此能否代表我已经证悟空性呢？不能代表。然后我心里想：这个柱子是缘起、是无实、是离戏……能不能代表我已经证悟柱子的真正本体呢？也不能。

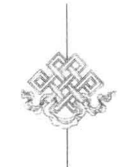
现在的个别人看到了一些密宗的法本，或者显宗特别好的宣讲胜义谛的词句以后，他会说：六祖在《坛经》里面……《金刚经》当中……《法界宝藏论》里面……然后他自认为已经证悟空性，把法本里面的四句偈颂背下来到处传扬。今天有个道友也是跟我说：法王在传《直指心性》的时候……《六祖坛经》里面……我现在如何如何。他说的到底是真还是假谁也不好说，但我希望大家最好从加行开始修，这样对自己比较好。不然，你首先认为自己很高，很可能将短暂的人生全部浪费了，但是从加行开始修持的话，功不唐捐，你的功德必定会蒸蒸日上。

因此，想要真实体验法界，必须到一地菩萨以上，在资粮道和加行道的时候，对缘起空性所表示的意义也只是一种相似的体验和认知，这一点在凡夫位应该可以做到。当然，像一地菩萨那样，真正通达缘起、离戏的意义，产生真正的无分别智慧，这是我们需要努力的方向。

这方面的问题，大家一定要考虑。不然，从未学过中观的人暂且不谈，只要闻思过中观教理的人都会说缘起、离戏，或者接触过大圆满的人都知道明空双运的觉性，实际上，仅仅嘴上说说、心中想想，距离真实的证悟还是比较远的，应该进一步努力。

《入行论》中云："胜义非心境，说心是世俗。"《定解宝灯论》中也讲到，前译派荣索班智达以及应成派的月称论师，所抉择的都是无遮。所谓的无遮是什么意思呢？一切诸法是空性的同时，其本体可以显现，也即存在一种现空双运的机会。但是我们说一切法非实有或者如来藏的本体存在、非以名言空等，便是一种非遮，如此承许的同时间接已经引出了另外一个法，此法的本体与前面的空法二者相结合，就如同黑白绳子搓在一起一样，不成立为真正的现空双运。

所以，应该承许无遮的原因就在这里。现即是空、空即是现，除柱子以外不必另外寻找一个法与空性双运——柱子的本体即是空性、空性当中可以显现，这就叫做现空双运。如果真正通达了这一点，正如《定解宝灯论》和月称论师所讲的，应该以极其稀有的语气进行赞叹。这样的境界并不是普通凡夫众生所能证悟的，因为他们始终认为"现的话不会空、空的话不会现"。如果我们相续中真的生起一种现即是空、空即是现的双运见解，那是非常稀有难得的！



如此这般现空无别离言而住，究竟之义远离一切破立，因此说为离心。经中关于“胜义若成身语意之行境则成世俗而不成胜义”的道理有详细说明。所以，观待所破对境或者观待戏论的角度来讲，所谓的空性也可以有众多分类。学习中观的时候也讲到了四种空、十六种空、二十种空等，比如内空、外空、胜义空……其中有些以时间说为空，有些以方向说为空，实际上，这些空性并非真正异体存在，只不过是以有法或者以心如此安立而已。上述空性之分类，由于并未超离二法或者世俗的自性，因此不含有法界等性之义。因为万法本来无生无灭等，于超离一切戏论的法界中一味一体，无二无别、平等一味就是所谓的法界，也叫做唯一真如。



Chapter 103

辛二（遣除于彼之争论）分三：一、辩论自性若是空性则成众生皆现量通达；二、辩论若空而不现则成谁亦不证悟故因无义；三、辩论无自性不成宗法等故所立与因之名言不容有。

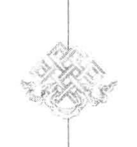
壬一（辩论自性若是空性则成众生皆现量通达）分二：一、辩论；二、回答。

癸一、辩论：

若尔已了时，彼性现量故，
诸愚何不证，万法此本性？

颂词中说：在见到柱子、瓶子等诸法时既然了了分明，其本体已经现量了达的缘故，这些愚者为什么不能证悟万法之本性呢？

对方提出这样一个疑问：当我们现量见到一处空空荡荡的场所时，便可以清楚了知此处无有瓶子。同样，一切法的自性如果真是远离一切戏论、远离一切执著增益的空性，就好像用眼睛看见无瓶之处而了知无瓶一样，见到瓶子、柱子等一切法时，对于瓶子、柱子等不可分割的本性——远离四边八戏之空性，应该同时见到。既然如此，未了知离一多因等推理的凡夫人为什么不能证悟诸法之法性呢？对于瓶子远离一切戏论的本性，不论是谁，只要见到就应证悟为空性，瓶子与空性一味一体的缘故。



很多人经常会产生这种疑惑，在学因明时也讲过：现量见到瓶子等物体时，与之同体不可分割的无常、所作、有为法等，也应该全部见到。《量理宝藏论》中专门有这样一个辩论，对此应该如何回答呢？无常、所作等与瓶子虽然是一个本体，大家已经见到了，但以分别念进行分析时，所作、无常、有为法等是以不同反体来安立的。

那么，此处对方提出这一疑问时，我们应该怎么回答呢？所谓的柱子是不是远离一切戏论呢？是远离一切戏论。除柱子以外有没有其他一个远离一切戏论的空性呢？没有。那眼睛是否可以看见柱子呢？可以现量见到。既然与柱子不可分割的远离一切戏论的空性存在，而我已经现量见到了它，那是不是我的眼识已经见到了远离一切戏论的空性呢？

对于这一提问，如果回答已经见到，此人应成一地菩萨或与佛陀无二，为什么呢？已经现量见到远离一切戏论空性的缘故。如果说只见到瓶子表相而未见其空性的话，所谓的离戏空性也就不是万法之自性了。

癸二、回答：

非尔无始心，严重增益法，

故非诸有情，皆能现量证。

此处对上述所提问题回答说“非尔”，并不是像你们所说的那样，为什么呢？众生的相续中从无始以来就具有非常严重的增益之法，虽然一切诸法的本体是远离一切戏论的空性，但从有境角度来讲，众生相续中从无始以来就被非常严重的恶疾所遮覆。所以，众生虽然现量见到了柱子、瓶子等，但是无法见到与之不可分割的万法实相，具有遮障的缘故。



比如在一位具眼翳者面前放一个白海螺，他能否见到海螺呢？他说“可以看见”，他所见的是否为白色海螺呢？患眼病者无法见到。如果你们说：“应该见到白色海螺……”这一点是不成立的。眼翳者只能见到黄色海螺，此黄色是否与白色海螺成为一体呢？从病人角度来讲应该成为一体，但对无眼病者而言，海螺并非与黄色一体，而是与白色一体。

这方面的道理非常重要。我发现现在很多人在讲考的时候只是讲一讲字面上的意思，深层的内涵并没有详细分析、思考，也根本提不出什么疑问。当然，一般我在这里讲完以后，下面的堪布堪姆也会讲，之后辅导员还会再讲一遍，这样讲了三遍以后，字面上都无法过关的话，实在有点说不通，所以字面上应该没什么问题。但是，不仅在字面上讲得通，意义上也应该有自己的一种理解，心里面也应该有一定的收获，这样一来，不仅对自心有帮助，以后有机会给他人宣讲时，听闻者也会有收获。

所以，希望大家每天都有一种收获。法本里面宣讲的内容肯定是有利益的，只不过我们不能运用而已，如果不能运用的话，说得再好也起不了太大作用！

以前有一种说法，说一个人天天上班迟到，领导对他很不满。一位同事送给他一块手表，可他还是照样迟到，于是领导说：你如果再迟到就开除你。后来他真的被开除了。别人问他“为什么这样”，他说每天都弄不清时间，那人说：“你手上不是戴着手表吗？为什么不看呢？”这时他才恍然大悟：“这是看时间的啊?！我都不知道……”

就像上面这个小故事一样，对于法本当中每句话的意义，如果没有真正在自相续中运用，即使《中观庄严论释》在剖析



空性方面再如何殊胜，《净土教言》所说的往生极乐世界的教言、窍诀再怎么好，对我们来讲也没有任何意义！

因此大家闻思的时候不要仅仅在字面上过一遍，对于每一句话、每一个颂词的意义一定要通达，然后在不同的人面前听辅导，看一看其他人是怎样理解的，与自己的理解对照起来，这样会有很大利益。有人可能认为其他人讲得也不过如此，但我不这么认为，我们每天晚上讲考的时间虽然不长，但不同的人有不同的一些观点，从里面还是会有所收获。

我们当中的有些道友，在我讲的时候稍微听一下，其他人讲的时候根本不愿意听，法本也是从来都不看，这不是一种学习的态度。我在以前求学的过程中从来不会有这种学习态度，我虽然不是很精进，但也不是懒惰的人，对于法王如意宝传过的法要，从来没有因为打瞌睡或者私事断传承，辅导也是及时参加。因此，不管当时哪一部法，我百分之百的有把握，肯定有传承，因为自己对每部法都有一种难得之心。

当时我在学院里面算是比较差的，但有时候看起来，我们这里有些道友的学习态度好像还不如我。大家还是要调整自己的学习态度，依靠听课、听辅导等外缘给自己一些压力，这样的话会有利益的。不然一点压力都没有，一节课随随便便就过去了，然后一直在那里看时间……这样的人是最讨厌的，说明他的心根本没有专注。我们在这里就是要把所有的时间用在学习佛法方面，没有什么其他事情可以做的，没必要一直看时间……

虽然柱子等万法的自性原本即为离戏空性，但并非所有众生在见到柱子、瓶子的同时便可以见到其本体实相。为什么呢？一切诸法的本体虽然与远离四边八戏的空性一味一体，然



而，一切凡夫众生相续中，从无始以来到现在，存在很多贪嗔痴等各种各样的烦恼习气，由于被此等染污所遮障，即使见到瓶子、柱子等法，也无法真实通达其本性。就像患有眼病者见到毛发一样，毛发虽然并不存在，却能够在其眼前显现。而具有眼病者以疾病障盖的缘故，所见到的完全是黄色海螺或者黄色雪山。实际上，毛发与黄色并非实相，只是染病之人无法见到，就像众生所执著柱子的现相虽与实相不符，但是以烦恼遮障的原因根本无法见到实相。

我们不能说：柱子的本体是离戏的，所以众生必须要见到离戏。不能这样说，否则，海螺的本体是白色的缘故，眼病患者也必须见到白色海螺，然而，眼病者虽然很清楚海螺的本体是白色，但在他眼前显现的确确实实是黄色，这一点也是不能不承认的。

在学习中观的过程中，对现相和实相进行区分相当重要。对于上述胜义谛的意义，此处运用一个世俗的比喻进行说明：被烦恼等蒙蔽遮障的我等凡夫人，虽然见到了相续不断刹那无常的事物，但是正在见到的同时，凡夫人能否通达刹那无常呢？不能通达。对于从未闻思过中观的人，或者从未听闻过四法印的人来讲，在他见到柱子的时候，柱子的本体虽然刹那刹那地变化或者眼前的江河在不断流淌，但是他的眼识中并未如此见到，只是见到一种相续存在的事物，除此以外，对于刹那的无常性根本不会见到。在见到柱子时也是如此，柱子虽然由无数原子、分子构成，但他只见到一个综合性的形体，根本见不到组成柱子的无数微尘。

所以，外境虽然如此，但有境不一定完全照见。如果能够完全照见，那所有世间的人们在见柱子时就应该通达无常了。



关于这方面的辩论，《入菩萨行论·智慧品》中也有，这种辩论是很重要的。对于一切万法的本性，凡夫众生为什么看不见呢？具有遮障之故。诸佛菩萨为什么能够看见呢？无有遮障之故。

事实上，凡夫人在见到柱子的时候，并不是显现一个与自性空性相违背的柱子，只是没有认识到它的本体空性而已。既然没有真实见到柱子的实相，那与现量见是否有妨害呢？无有妨害。因为所谓的现量也分名言现量和胜义现量，凡夫众生见到柱子，这就是名言中的现量，而柱子远离戏论的法界实相，对他来讲并未见到，为什么没有见到呢？具有遮障之故。那与现量见到是否有妨害呢？没有妨害，凡夫人见不到柱子的空性属于正常现象，是理所当然的事情。

凡夫众生现量见到的这些有颜色、有形状的法，虽然本体中明明不存在，可是以分别念一直执著为有实，这一点表面看来似乎相违，让人感觉特别稀有。为什么呢？柱子明明是空性的，凡夫人却见到并非空性的一个法，确实是特别奇怪！

然而，麦彭仁波切此处说：一切万法的本体虽然是空性，但凡夫众生无法见到，只是看见虚假的现相并对此耽著，这一点不值得大惊小怪。真正奇怪的是，淡黄派与食米派的邪慧者在见到牦牛等时，并不认为已经见到牦牛，见到柱子时并不认为见到了柱子，见到房子时也不认为见到房子，反而说所见到的是从未见过的牦牛的总相、房屋的总相，认为外境上根本不可能存在的一个总法是存在的，这才是特别奇怪的。

柱子的本体本来即是空性的，对于这一点，凡夫众生无法见到反而执著为有相状，这一方面说有点儿矛盾，确实不合理，但与无始以来的习气有关系，也并不是特别奇怪。最奇怪



的是什么呢？就是食米派和淡黄派，对于与石女儿无二无别、本不存在的总相法执著为存在。因明当中已经明确讲到，总相是一种无实法，《释量论》里面也通过七种道理宣说了总相不存在的道理。

壬二、辩论若空而不现则成谁亦不证悟故因无义：

以能断增益，能知之能立，

比量能了知，瑜伽王明见。

这一偈颂中虽未直接宣说对方观点，却也间接指出：对方实际是这样认为的，一切法的自性虽然是空性，但若未了达这一自性，那将它称为自性又有什么利益呢？比如现量见到柱子时并未了达其本体，即使说它的本性空性又有何意义呢？因为谁也不可能证悟柱子空性这一点。

这是对方的一种疑问。下面在解释颂词意义的同时，便可对对方作答。

并非如对方所说的那样，一切万法的自性虽然是空性，但也不是任何人都可以了知的，为什么呢？通过听闻上述教言以后，可以断除我们相续中对万法产生的众多增益邪见，比如柱子是不空的，柱子是红色的、长方形的等等，依靠学习中观的离一多因等推理，可以无误了知柱子的本性为空性，所谓的颜色形状也只是一种现相而已。另一方面，依靠自己反复思维此推理所说意义，具有此种比量智慧的人，虽未获得一地菩萨，仍属凡夫的资粮道和加行道，但以总相方式也可了知万法的自性空性。

《辨中边论释》以及《智者入门》等很多论典都认为，资粮道和加行道的凡夫人，虽然未成为一地菩萨，不能以现量方



式见到万法实相，但以总相方式可以认识。麦彭仁波切在讲大圆满的时候，也说从资粮道或加行道开始会对自心本性有一个相似的认识。

所以，在座的很多道友也不要认为：大中观、大圆满是非常甚深的，我这辈子已经没什么希望了。不能这样想。凭借自己的智慧和信心，通过精勤祈祷上师以后，对于一切万法无有自性的道理以总相方式可以通达，这就是胜解行地以寻思方式得以了知。

对于此义再加以修持的非常了不起的瑜伽王，依靠其无有颠倒的智慧，完全能够通达一切诸法的平等性，了知万法真正的本来面目，这就是一地菩萨。从此之后，一地乃至十地，越来越往上时，法界的明现境界也会越来越增上，《入中论》将十地对应为十波罗蜜多，并说：每一地的现分和清净分都会逐渐增上。一直到十地末尾，对于一切万法的本来面目，依靠尽所有智和如所有智在一刹那间完全通达，这时便是如来正等觉，也即世间人们所谓的获得佛果。

佛在《三摩地王经》里讲了对诸法实相进行辨别等许多三摩地，从这些三摩地中，可以生起无有任何分别念的特别清净的智慧。有关这方面的道理，在《现观庄严论》第四品中也讲了很多。

那么，无论获得佛果还是获得第一地菩萨的圣者们，相续中已经具足可以辨别诸法等性的三摩地。当然，诸佛菩萨的三摩地所产生的智慧，完全可以通达里里外外所摄的一切万法，在未经详细观察时如同水泡一样存在，真正经过观察以后，根本无有任何实质，全部像梦幻泡影一样，不存在任何真实之自性。获得这种三摩地以后，不仅完全通达一切万法现而无自



性，自相续中对万法的增益分别念等邪见也可以从根本上断除，从此以后再不会生根发芽。

正如《大悲经》中所说："如于湿性芭蕉树，求精华者渐剖析，然内与外无实质，一切诸法如是观……"这个教证在其他经典中也引用过。有些人认为，芭蕉树里面有一种实质，实际上，真正想要得到其中的精华或者实质的人，对其无论如何剖析，剥到最后也是得不到任何东西。我在杭州的时候，有一次见到芭蕉树时，观察了好长时间，确实从树干开始一直剥，真的到里面的时候什么都没有，就像卫生纸一样全部是缠起来的，表面上看是一棵很壮观的大树，实际上根本没有一个实质。

现在世间上的任何一个法也是如此，没有详细观察的时候，生活存在、感情也存在、男女相也存在……所有白红等万法似乎都存在；真正以空性智慧进行剖析时，就像芭蕉树一样，所执著的任何法都得不到，全部如同梦幻泡影一样，没有任何实质。这就是佛陀给我们留下来的最珍贵的智慧结晶。

《因缘品》中也说："犹如伏魔树边花，世有实质不可知。""伏魔树边花"，印度梵语叫做昙花，汉语翻译过来叫做伏魔树边的花，是指伏魔树边上开的一种花，我们经常以此花比喻人身难得。一般来讲，昙花生长在无热恼海旁边，只有在佛陀出世的时候才会出现，是受时间和处所限制的。当昙花不存在的时候，说明它真正不存在，而不是实际存在却看不见。又说："比丘抵非彼彼岸。"如果通达一切万法的实质不存在这一道理，这位比丘已经抵达了轮回的彼岸。"非彼"指不是彼岸，也即轮回，"非彼彼岸"就是指轮回的彼岸。也就是说，如果了知如同昙花不能出现一样，通达一切法无有实质的道理，此



比丘已经通达一切诸法的实相，到达涅槃之彼岸了。“如老蛇皮旧蜕换”，此处用比喻来说，就像毒蛇蜕皮一样，已经老旧的皮换下来以后完全舍弃，了知一切万法实相的比丘已经将轮回完全舍弃。或者也可以这样解释，老蛇蜕换下来的皮里面无有任何实质，从这方面理解也可以。

教证中所说伏魔树边的昙花，由于并非经常绽放，所以并不是说在无花季节存在，只是因为细微而不见，而是本来就不存在才无法见到的。同样，一旦见到了世间根本无有实质可言，就可以从轮回世间的此岸趋达涅槃的彼岸，也就是完全弃离轮回。

所以，学习中观也好，学习大圆满也好，我们应该经常观察，了知轮回世间中所有的人、财物、家庭等全部无有任何实义，清楚这一点非常重要。所谓的看破世间有两种方式，一是对轮回生起厌离心，以此看破轮回；一是通过自己的智慧剖析以后，了知任何法都无有实质，真正看清自相续中的烦恼或者烦恼的起源和对境，这时，相续中丝毫实执都不会产生，也说明你对中观有所认识。

佛经中以昙花和芭蕉树等比喻，想说明什么样的问题呢？就是让我们对世间不要执著。《大圆满心性休息大车疏》中引用《道情歌集》的教证：“若于悦意平等境，相合心意所爱境，芝麻皮许之执著，亦唯感受难忍苦。”我们对人和财物等任何法，越去执著就会越痛苦。本来很大的一件事情，你如果看得很淡就会很快过去，比如今天我家里的人被别人打死了，只要想到所有众生都会死，也就不会很冲动地去报仇了。一件事情会不会扩大，关键就是与自己的执著有关系，金刚道友之间也是如此，越执著的时候越痛苦，本来很小的事情也会扩大。



学习中观、修习中观，对整个人类都会有很大的利益，在人的内心会产生非常大的快乐。真正的快乐，依靠任何物质都不可能获得满足，但依靠佛法的加持确实可以获得，无论是谁，只要在心里真正通达这个道理，就会真实感受到佛法的力量。

我们自己虽然学习了很多年，但确实学得很差，可在内心当中，真的认为佛法特别了不起，所以在一生中，想把自己所有的时间和精力全部用在佛法上，尽量地让所有众生通达佛法，这样一来，他的很多问题自然而然都会解决。在座的很多道友，学习的时间稍微长一点的话，以后不论到寺院里面去还是到社会上，你所遇到的很多问题都可以解决，不用特别害怕。只要心里有佛法的知识，在修行的道路上或者人生的道路上，无论遇到顺境或逆境，都会无有畏惧，乃至生生世世对自相续都会有非常大的意义。



Chapter 104

前文辩答的两个偈颂，“非尔无始心……”以及“以能断增益……”主要宣讲了什么内容呢？

众生相续中从无始以来久经串习的实执非常难以打破，比如对柱子、瓶子、身体以及对朋友的执著，甚至对佛法也有非常强的执著，好的执著在我们相续中并不多，坏的执著却多得不可计数，那么，针对这些实执的对治法是什么呢？唯有依靠因明和中观的共同因、不共因的推理，通过自己的思维进行推证观察，方能打破相续中的执著。

当然，我们相续中的烦恼非常严重，对治它可以有两种方式，一种是使自己的心平静下来，以此可以压制烦恼，但不能彻底根除；另一种方式，通过中观和因明的推理，则可以完全打破自相续中的实有执著，这才是彻底根除。自古以来，众多高僧大德非常强调学习中观和因明的原因就在这里。

当然，依靠非常可靠的中观和因明的论典，以理证方式进一步分析、观察自相续中的烦恼，的确可以从根本上断除，但也必须通过长时间的串习。如果未经长时间熏陶，比如初学中观时，在听课、听辅导的时候，真正推测、剖析到最精彩的部分，似乎我不存在了、法不存在了，真正在观察的时候好像全部是空性，但下了课以后，原来的实有执著又跑出来了，所以，一天二十四小时当中，真正剖析所得来的理证智慧可能连一个小时都没有。



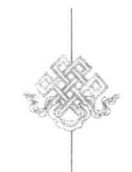
比如正在对我进行剖析的时候，我好像确实不存在，可是过一会来了一个人吓唬我，“我”马上出来了：“这个人会不会伤害我啊……”这就是没有长期熏习的原因。如果对这种无我的对治方法长期熏习，无我的境界在自相续留存的时间就会越来越长，而实有执著停留的时间就会越来越短。

因此，必须经过长期熏习才能断除执著，否则根本无法断除。所谓的我执并不是一天两天轻而易举就可以打破的，作为修行人一定要将时间安排得长一些。

现在的很多修行人认为：我在寺院已经住了一个月，坐禅也坐了、跑禅也跑了……可我现在还没有打破实执。实际上，一个月、一年肯定不行的，我们心里应该清楚，自己相续中无始以来的习气那么严重，仅仅花费这么一点时间、下了这么一点工夫能不能打破呢？肯定不行。对治的时间和力量都不够。

以前的高僧大德们到了一定的时候，每天都会将所学习的佛法全部融会贯通，对照自己的心长期修习，不管行住坐卧还是固定的修法，完全依靠修行的方式调整自己。必须要这样，否则，现在社会上的很多人认为：就像口渴时喝饮料马上就可以解渴一样，自相续烦恼生起来的时候，马上修一个法就可以断除。这些人修了某某法，相续中还是烦恼一大堆，就想：这个法是不是假的啊？要不然上师您老人家是假的……其实上师和法不一定是假的，你自己还是要从修行的时间和所下的工夫上来考虑。

我们即使对自己特别喜欢的色声香味等对境串习一两天，这种执著也是很难断除，更何况无始以来熏习的烦恼呢？比如你在藏地两三年当中没什么吃的，一直吃糌粑，后来突然不让你吃糌粑的话，你可能也很难断除，觉得糌粑是最好吃的。只



是暂时一两天或几年积累下来的习气都很难抛弃，无始以来熏习的烦恼习气更不用说了，必须经过长时间的对治才能断除。

当然，听闻和思维佛法有非常大的功德，《窍诀宝藏论》中也讲了与佛法结缘的六大功德。但是，已经听闻佛法以后，在你的相续中是否得利益才是最关键的。了知正法的结果是什么呢？就是要对治自相续的恐惧，不再堕入三恶趣，像米拉日巴一样获得自在，或者真正通达人无我和法无我以后，任何世间的恐怖现象不会对你造成扰乱，对任何痛苦和烦恼都能坦然面对。

一般佛法修持得比较好的人，世间的痛苦根本无法对他作害，当然，对佛法虽然未修持，但若能真正思维，面对违缘的时候也不会特别痛苦。比如我正在学习安忍波罗蜜多，虽然未证悟，但是思维到了一定程度，即使遇到以前的敌人，我也不会害怕的。

噶当派的高僧大德在这方面的教言特别多，《开启修心门扉》中也说：不必担心即生中身体不健康或者修行遇到障碍，即使遇到违缘也应心生欢喜，将它为自己所用。比如眼睛不好，那就闭着眼睛念咒；如果耳朵不好，就可以什么话都不听，心中始终系念佛陀，从这个角度来修持是很快乐的。

所以，了知佛法最后真正的结果，就是不畏惧、不痛苦、不烦恼。如果没有达到这种目的，就已经失去了正法的价值。

此处说“失去”，并不是指听闻修持佛法无有功德。闻思修佛法肯定是有功德的，比如听闻这部《中观庄严论》以后，虽然在遇到痛苦、恐怖、烦恼的时候没有用上，但听闻佛法的功德乃至生生世世也不会耗尽。所以，大家应该将价值和功德区分开，佛法真正的价值是什么呢？就是使我们相续的烦恼



减少。

希望大家对于这一段一定要详详细细地思维，思维以后对照自己的相续，看一看自己是否在佛法中真正获得了利益？作为修行人，有时候确实有点惭愧，好像自相续中的烦恼恐怖非常强烈，但实际上，只要真正努力精进，并不是一点利益都没有，所以个别人在这方面也不能太失望。

佛法真正的作用是什么呢？就是断除相续中的烦恼痛苦。如果没有用上，就像面前虽然摆放了美味佳肴却未食用而饿死一样，如此殊胜的正法已经放在我们面前了，比如空性法门对断除实执具有非常大的作用，可我们根本不思维，只是表面口头上说得特别好听，将人我空、法我空说得天花乱坠，自心对所谓的人无我和法无我却从未思维过、修行过，真的与上面的比喻没什么差别。大家对这些比喻应该反反复复思维。

大家对中观应成派、中观自续派所抉择的般若空性意义，首先一定要依靠理证和教证真正通达，然后对其努力修持对治自相续的烦恼。对所谓的理证教证仅仅是一种表面上肤浅的理解，对我们对治烦恼、恐怖以及解脱生死大事根本无济于事。所以，麦彭仁波切语重心长地讲道："为此，通过一缘入定而深有体会才是一切修行人唯一责无旁贷的事。"

麦彭仁波切在这里宣讲的窍诀相当深。大家对自己所学过的道理，一定要反反复复地思维，将每字每句所说的道理全部融入自己的心，这样虽不会马上证悟，但也会减少实有的执著。然后把一些散乱琐事放下来，静下心坐一会儿，深刻体会一下自己所听闻到的佛法意义，这就是所有修行人不可推卸的一种责任。

作为一个修行人不能每天只做一些表面功夫，无论宣讲者



还是听受者，仅仅在口头上说得再好听都没有用处，到我们死的时候皮肉组成的嘴巴会喂给老鹰的；声音再好听也起不了作用，死了以后声音也会灭尽。最关键的是什么呢？一定要将佛法中的每字每句融入自心，尽量对治自相续中的烦恼，对所听到的正法稍微观修一下，这样才会获得真正的利益。

如《因缘品》中也说："若虽具理多言谈，放逸之人不奉行，如放牧者数他畜，彼等不得沙门缘。"这里面说得非常清楚，有些人具有一定的理证智慧，说得也是非常多，可是此种放逸之人自己却从未按照佛陀的教言去行持，只是在口头上讲空性、讲菩提心。这种人就像一个放牧的人，虽然每天认真细数牲畜的数量，自己却一头牦牛也没有。同样，对于佛法的道理，没有融入自相续进行观察的话，这种修行人已经中断了佛法之因缘。

《因缘品》又说："设若具理寡言谈，然随法而奉行法，终能摈除贪嗔痴，彼等获得沙门缘。"有些人如果具有一定的理证智慧，虽然沉默寡言、言词鲜少，但对佛陀宣说的佛法真正融入内心，并在实际行动中身体力行，这种人必定能够断除贪嗔痴，这才是真正具有修行因缘者。自古以来的很多传承上师，仅仅依靠一些短小的窍诀就可以获得成就。所以，有时候说得不一定特别多，但是对所学的每字每句一定要实际修持，对于每天听闻的法要，哪怕仅仅一个偈颂的道理，也应该运用到自己的生活和修行当中，这一点相当重要。

我们相续中具有从无始以来积累下来的非常严重的习气，而佛陀甚深微妙的正法确实是高深莫测、相当难以通达，因此，作为一个修行人应当想方设法、千方百计地精进努力修持。尤其在求学的过程中，一定要精进，只有精进努力以后，



真正与万法相合的定解智慧才能在自相续生起。否则，不要说我们这些凡夫人，以前像布玛莫扎、萨绕哈、加纳思扎等做过五百世班智达的大智者们，想要真正通达佛法的深奥真理时，也需要以百般苦行才能获得证悟。因此，我们当中有个别人没有房子，一个月当中都是搬几次家，各方面条件非常艰苦，我听到以后一方面心里很不舒服，但有时候也想：修法的过程中经历一些苦行是很好的，这也是每个高僧大德都经历过的。无垢光尊者的传记中说他在桑耶青浦的时候搬过九次家，你们这些人还是与无垢光尊者非常有缘的……

就好像森林起火时，依靠风的吹动，所有密林可以马上焚烧无余一样，我们在求学的过程中，一定要依靠精进的风来吹动，才能对一切万法真正生起理证观察的智慧。所以，理证观察的智慧与精进力二者起到相辅相成的作用，依靠此二者才能将我们相续中各种各样邪知邪见的增益密林全部烧尽无余。如果在求学的过程中没有经历长时间的闻思和苦行精进，是根本得不到利益的。

从以前很多高僧大德的传记里也可以看得出来，他们在求学的时候多么的精进，经历了多么大的苦行。不像我们现在，有个别道友觉得一天没有电都没办法生活一样，不是这样的。古代的高僧大德们，不管是饮食方面还是穿着方面，各种资具都非常匮乏，依靠这种苦行，他们已经获得了怎么样的成就？大家应该想一想。

无垢光尊者最后也说：作为我的后学者，对显密教法一定要有百般闻思的基础以后，才能解开我所宣讲的大圆满的究竟深奥密意。所以，我们当中的很多人，每天住在一个特别好的房子当中，自认为自己是一个大法师，这种心态不是很好。在



求学过程中一定要苦行，通过苦行精进地闻思修行，这样才能断除自相续中对佛法的疑惑和邪见，一切分别妄念也会焚烧殆尽。

尤其在年轻的时候，应该像上师如意宝年轻时闻思一样，几年或者几十年当中非常认真精进地学习显密的有关教典，积极参加各种背诵、考试。大家不要觉得考得不好就不好意思，不要这么想。在年轻的时候或者求学的过程中真正下过工夫以后，到了一定程度，你的修行不会处于一种盲修瞎炼的状态，也不会被广闻多学或者学术言词的邪风所吹动而摇摆不定，而是在真正大乘的宫殿里面尽情享受各种各样的佛法美味。比如《现观庄严论》、中观或者大圆满等，只有名副其实的大乘修行人才能真实体会其中的妙乐。

现在的有些人，对大乘佛法的各种美味丝毫也未享用过，只是盲修瞎炼或者表面上耽著一种词句，甚至连佛法的基础都不具备，自相续中的因果正见也没有，整天都是盲目坐禅，这种人非常危险！不管修禅宗还是修大圆满，一定要有佛法的基础，不然每天以学术论谈的方式说别人的过失非常不合理。

真正在大乘宫殿中享用各种佛法美味的修行人，会在一生中依止具有法相的善知识，以自己的精进闻思修行令其心生欢喜；与诸多善良的道友一起闻思修行、和睦相处；对殊胜的本尊信心百倍；对一切有情的慈爱心与日俱增；与此同时，对于器情世界或者轮涅一切如同幻化般的法，欣然享受，始终处于一种如幻如梦的境界当中。

现在很多的世间人认为：拥有一套房子，每天与家人、朋友聚集一处，便可以过上其乐融融、幸福美满的生活。他们觉得生活的意义即是如此，但麦彭仁波切此处说，在真正的大乘



美宅中，与金刚道友等诸多好朋友在一起，共同欣赏世间如幻如梦的人生戏剧，这就是通过修行法理所获得的真正喜乐境界。如果达到了这样的境界，说明闻思的果实已经成熟。以前的如虚空中繁星般无数的高僧大德们，全部是通过这种方式修持，最后获得成就的，我们作为佛陀的追随者也应该在心中发愿：一定要获得如此殊胜的境界。这是非常有必要的。

麦彭仁波切此处的确讲了特别殊胜的教言，希望你们听过以后认真思维，经常把这些文字翻出来，看一看麦彭仁波切到底给我们宣讲了怎样的教言，并对这方面再三思维。

本论《自释》的结文中写道："愿我享境受用遣昏暗，真实正理伴随正智慧，为利他众恒时敬依止，文殊菩萨纯净之莲足。"静命论师在《自释》的最后也是发愿：希望我能够真正享用如幻如梦般的一切万法，完全遣除盲修瞎炼的昏沉痴暗，真实的理证智慧和悲心能够伴随我终生，为了利益他众而恒时恭敬依止文殊菩萨纯净的莲足。所以，我们也要发愿：愿我生生世世通达大乘教义，在大乘宫殿中终生依止殊胜善知识以及同行金刚道友，对佛法精进修行，以此令上师和本尊心生欢喜。尤其对一切法一定要断除执著，了知万法皆为如幻如梦。《现观庄严论》从头到尾都在讲：一切对境全部都应了知为如幻如梦。以这种方式来修行，肯定会成功的。

上述所说的殊胜境界，普通凡夫人很难见到，唯有真正的瑜伽王才可以现见，前面颂词中说"瑜伽王明见"。以下从本体、分类、释词与遣争四个方面，对现证无我的瑜伽现量加以说明。

因明中讲到四种现量：意现量、根现量、自证现量、瑜伽现量。尤其在《量理宝藏论》第九品里面讲得比较广，那么，



所谓瑜伽现量的本体是什么呢？

瑜伽现量一般是圣者的智慧现量，依靠它可以清晰了知无我的境界，这就是瑜伽现量的本体。或者说，所谓的瑜伽现量，并非如眼识、鼻识的现量一样依靠根产生，而是通过修行，在清净等持中产生的一种能够无误了知对境的无分别有境。那么，普通凡夫人有没有瑜伽现量呢？既然没有好好修行，怎么会产生瑜伽现量呢，凡夫人不会有的，只有声闻以上的圣者才具有瑜伽现量。

那么，瑜伽现量的分类有多少呢？

如果笼统地分，则有声闻、缘觉与大乘圣者三种现量。或者，声闻和大乘各自又分为有学瑜伽现量与无学瑜伽现量，再加上缘觉的无学瑜伽现量，总共有五种。

一般来讲，缘觉不存在有学的瑜伽现量。《俱舍论》说："依于第四之静虑，一座间得菩提故。"缘觉依靠第四静虑，在一座间从原来加行道的凡夫以顿超方式获得无学的缘觉果位。从小乘角度来讲，声闻阿罗汉果位以及缘觉的果位都称为无学果。在讲《现观庄严论》的时候，对二十僧伽讲得比较多，但缘觉只有一个无学果，没有有学果，这是一种说法。

虽然有个别宗派认为缘觉也存在有学，但萨迦派的全知果仁巴与麦彭仁波切的观点相同，认为缘觉没有有学果。即使承许有学，实际也并未超出声闻与大乘二者，若是声闻，则应该归属于一来果、无来果等声闻有学果当中；若是不定种性者，就成了大乘菩萨。所以没必要单独计算一个有学的缘觉果位，这在其他论典中也未提及。

上述五种现量，分别又可以分为后得有现和入定无现两种，因此共有十种。佛陀虽然入定与后得无二无别，但是，就



像《宝性论》所讲的一样，可以将尽所有智称为后得有现瑜伽现量，而如所有智就是入定瑜伽现量。

对于世间一切法，佛陀和菩萨是如何了知的呢？如果能够了知，是不是佛菩萨已经有分别念了？不会有这种过失。从佛陀尽所有智或者有现瑜伽现量的角度来讲，他对世间的一切所作所为能够无余了知。《极乐愿文》中也说：阿弥陀佛在六时中可以完全照见每个众生心中所生的分别念[①]。这就是通过尽所有智来了知的。《俱舍论》中也讲过："罗汉麟角喻佛陀，次见二三千无量。"声闻阿罗汉、麟角喻独觉以及佛陀，分别可以照见二千大千世界、三千大千世界以及无量世界。

所谓的无现瑜伽现量，佛陀如所有智的入定境界已经完全证悟人无我和法无我，而声闻只证悟一个人无我，缘觉则在证悟人无我的基础上还通达了色法无自性。对于缘觉所证悟的色法无自性，有些论典中说是所取法的一半，但法友论师在《释明句论》中说：缘觉对能取了知为无我，对于所取色声香味触法，只是证悟了其中的色法为无我。我们也可以这样理解。

① 《极乐愿文》：佛于昼夜六时中，慈眸恒视诸有情，诸众心中所生起，任何分别皆明知，诸众口中所言语，永无混杂一一闻，顶礼遍知无量光。



Chapter 105

《中观庄严论释》当中，前面已经讲了瑜伽现量的本体和分类，那什么叫瑜伽现量呢？下面继续讲瑜伽现量的释词。

依照藏语，“瑜伽”就是指心安住于真实义中，或者说通达一切万法的真相。真正通达一切万法真实义或心与真实义相合的人，就叫做瑜伽士。

现在有些人认为：所谓的瑜伽士就是留着头发、喝酒、抽烟或者做比较超胜行为的人。实际不是这样的，真正的瑜伽士，既可以是出家人也可以是在家人。以前印度、尼泊尔的雪山上有很多闭关的瑜伽士，不过他们对出家的闭关修行人，有时候不称为瑜伽士。但按理来讲，只要内心完全通达真实意义、了知一切万法真相或法性，就称之为瑜伽，这种人也可以叫做瑜伽士。

现量又是什么意思呢？“现量”就是指明了呈现。不管见柱子、瓶子等任何法，无有任何阻碍和隔阂，就称为现量明见。梵语中，“现量”的意思是将“札德”与“阿嘉”结合而称为“札德雅嘉”，其中，“札德”直译过来有“各自”、“殊胜”等意义，“阿嘉”则是根的意思，二者结合起来，即依靠各自之根，比如眼根、耳根、鼻根等，全部依靠各自之根而照见，也称为根依。

所谓的释词非常重要，比如我们经常说“我要听法去”，从广义来看，柱子、瓶子等万事万物都可以叫法，但从指定意

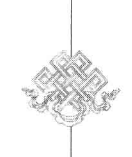
义而言，所谓的“法”，就是指佛陀所宣说的不让众生堕入恶趣的殊胜方便法。在印度梵语中，法称为“达玛”，《瑜伽师地论》等很多论典中说法有十种含义①，其中佛陀所宣讲的法，指的是住持或者救护之义，也就是从恶趣当中救度过来，我们所要听闻受持的就是这种法。所以，明白佛法所运用词语的含义很重要，大家在学习闻思的时候应该细致一点，只是表面泛泛了解肯定不行。

此处所说的瑜伽现量，用比较粗浅笼统的说法，就是指圣者们可见可知的有境。如果详细分析可以叫根依，为什么是根依呢？前面已经讲过，瑜伽现量可以分为声闻、缘觉、大乘三种圣者现量，再从有学与无学的角度来分有五种。这样的瑜伽现量并不是依靠眼根、耳根、意根等产生的，而是依靠等持或修持产生的有境。那么，为什么又将佛陀照见一切万法的瑜伽现量解释为依根呢？对于这一疑问可以回答：这只是从说词角度而言的。

本论前文已经讲过，世界上任何一种名称都有释词、说词两种，有些名词只有释词没有说词，有些只有说词没有释词，有些二者都具足。比如词藻学中所说的“海生”，对大海中出生的莲花而言，既有释词也有说词。从历史上来讲，人们也将莲花生大士称为海生金刚，因为他是国王恩札布德在大海中取

---

① 所知：涵盖有为、无为的一切万法。道：佛经中说正见是法，又是所修之道。涅槃：佛法总分为教法与证法两种，其中最究竟的证法即是“涅槃”。意境：意是一切诸法的所生处，境即六识中意识的对境，亦即“色声香味触法”中之法。福德：佛经中讲到国王及其眷属等受持善法，共积福德之法。寿命：佛经中说凡夫乐于见到常久之法。教典：如经典、论典皆称为佛法。未来：如说此身是“老”之法，“未来”必定会老死。决定：如佛陀在经中已经决定了“沙门四法”。法规：如国家法律等。



宝时，于莲花中发现的[1]。对旱生莲花来说只有说词、无有释词；对海生动物来说，因于大海中产生而具有释词，人们却未称其为海生，因此没有说词。

同样，“札德雅嘉”一词，虽然从释词而言，是依靠各自根而产生之义，但从说词角度来讲，凡是无误了知自相的有境就称为现量。也就是说，眼耳鼻舌身五种根现量分别依靠各自根而产生，所以，释词、说词二者皆有；而所谓的意现量，第六意识灭尽后无间产生之法即是意根，也是既有说词也有释词。自证现量，是从心自明自知的角度来称呼的，并未依靠任何一个根而产生，在这种情况下，只有说词、无有释词；此处最关键要讲到的即是瑜伽现量，它并不是依靠根产生，而是依靠等持产生的，所以只有说词没有释词。

对于世间上的名词，了解其释词和说词的差别以后，在辩论和自己理解的过程中都会有很大帮助。比如印度梵语“布达”，汉语即是佛陀，从意义上来讲为正觉，对真正的佛陀来讲，既有释词也有说词；藏语中将佛陀叫做“桑杰”，如果一个凡夫人叫“桑杰”的话，说词确实是有的，但他是不是真正的正觉呢？不是，在这种情况下，只有说词没有释词；对瓶子而言，既没有佛陀的释词，也没有佛陀的说词。

迷乱根识虽有释词却无说词。比如具有眼翳者见到黄色海螺，或者捏着眼睛时见到的二月显现，由于依靠根而产生，所以具有释词；但是以迷乱的缘故，只是一种相似现量，而非真正的现量，所以不具足说词。

以上对瑜伽现量的说词、释词作了分析，下面要遣除有关

---

① 历史上也有不同说法。



瑜伽现量方面的一些争论。《释量论》第三品和《量理宝藏论》第九品中也有相关的辩论，这方面很重要，大家一定要明白。

遣争分为总说与别说，总说又包括因之辩论及果之辩论。第一因之辩论又有关于“本体”的辩论与关于“作用”的辩论两个方面。

此处所说的“因”、“果”全部指瑜伽现量。很多人以前对佛法的道理只是一种粗浅了解，在自相续中具有很多的增益分别念以及邪见、疑惑等，所以，对于佛法中所说佛陀的现量到底如何理解，这个问题必须要明白。

首先是关于“本体”的辩论。佛教认为，佛陀经过长时间的修习，最后获得尽所有智和如所有智，或者用因明术语来说，佛陀已经获得了究竟的明现境界。因为凡夫众生对一切法不明究竟，不能称为明现，而佛陀已经具足照见一切万法的智慧，所以称为究竟明现。但顺世派等根本不承认因和果的外道，认为佛陀至高无上的瑜伽现量不能成立，他们说：“尽管久经修习，最究竟的明现境界也不可能出现。”

在此以三相推理的方式驳斥对方的观点：不离开证悟空性智慧的方便方法而精进修持（有法），有朝一日必定会获得究竟的光明境界（立宗），自之所依稳固并串习自然殊胜之修行故（因）。从我自身来讲，只要我不离开智慧方便而修持，终有一天，一定会获得瑜伽现量，因为我心的相续并非现在有明天消失，而是乃至佛果之前稳固存在，以此稳固的所依不断串习殊胜修行，最后必定可以达到最究竟的果位。

以比喻来说明，就好像串习贪欲和恐惧之心一样，某人每天观想悦意对境时，虽是不合理作意，但只要观想得清楚并始终串习，在梦中或者迷乱显现中会亲自显现这一对境；胆子比



较小的人经常认为某处有毒蛇，到一定时候，毒蛇也确实会出现。心的力量不可思议，只要一直观想某一对境，最后必定会出现这种境界。既然非理作意都可如此，那么，如理作意并按真实空性法门如理如实修行的话，最终一定会生起尽所有智和如所有智的究竟智慧。

这是特别好的一种推理。这种推理，在任何因明场所中都无法遮破和推翻。所以，大家一定要明白，不论自己还是他人，只要精进修行，终有一天会获得成就，为什么呢？所依如来藏非常稳固的缘故。正因为相续中的所依稳固，我们年轻时背诵的论典到年老时仍然可以忆持不忘，或者前世对空性法门有一定串习，即生遇到空性法门也会数数欢喜。从汉传佛教和藏传佛教高僧大德们的传记可以看出，很多人在将近百岁的时候，仍然可以忆持并宣讲佛法，由此可以看出，其相续如果不稳固，又怎么会如此呢？不可能的。

大家务必要通达这一道理，一方面了知人的前世后世确实存在；另一方面，正因为前世后世存在，通过不断修习福德资粮和智慧资粮，最后终有一天会现前佛果。

此处所说的“所依稳固”，是指前面的能力熏染到后面，致使后后超胜前前，前后连续不断。比如我今生背诵很多论典，到后世也会有很深刻的印象，像安慧论师一样。因为我们的如来藏或心的相续一直非常稳固，并非忽而有忽而无，所以，前面听闻佛法或者修行的串习，对后面仍然具有很大帮助。

顺世外道等认为这一推理不能成立，因为前后世不存在，所以心相续稳固的道理也就不能成立。

对于他们这种理论，下文再予以破斥。实际上，通过精进修习，首先获得资粮道、加行道，之后是一地、二地、三地……



最后到佛果之间，所获得的境界会越来越明显。就如同串习贪欲与恐惧之心一样，这一点，通过我们自身的体验也可以了知。

下面是关于“作用”的辩论。有人说：虽然具有最高的无我智慧，但依靠它又怎么会断除三有的根本呢？不可能断除。

这种说法不合理。只要通达无我的道理，一定会断除三有轮回。作为一切果当然无因不可能产生，那么，轮回的因到底是什么呢？

以裸体外道为主的诸多外道认为：业、身与心三者聚合就是轮回之因，其中任何一者如果断除，就再也不会在轮回中流转，如同无有水肥的种子一样。因此，他们为了使业和身体穷尽，经常会使身体遭受百般苦行。

现在的一些狂热宗教经常会出现自杀性爆炸等行为，以前的裸体外道则依靠五火使自己的身体灭尽。以前藏传佛教中有一位大师说，他去印度的时候看见很多外道从特别高的树上跳下来，认为如此便可获得成就。有位大德以很不满的语气说道：这些人究竟有没有成就也不知道，反正树下面的尸体特别多。

外道各种各样愚昧无知的行为非常不合理，身体灭尽后能不能获得真正的解脱呢？不可能。实际上，《俱舍论》、《现观庄严论》等所有佛教典籍中都说：轮回的根本就是萨迦耶见或者无明。如果六道轮回流转的根本——无明没有断除，仅仅依靠表面形象的行为不可能断除轮回。这个非常重要，因为业的力量和作用无量无边的缘故。

就如同只是修剪树枝而未铲除树根，会使树木更加茂盛一样，仅仅在身体上苦行、心里面造作根本不行，最根本的问题就是要断除我执，而我执的来源就是无明。所以，必须通过空性智慧的正见断除自相续中的无明，由此断除我执，这时，就



像干薪穷尽的火一样，业力自然而然便会泯灭，根本无须另行遣除。

可见，外教所行之道并非超离三有的正道。其实，轮回的因就是不知晓诸法自性的无明，尤其是俱生坏聚见，也即萨迦耶见——认为我和我所始终存在的见解。这种对五蕴聚合的执著——坏聚见只要存在，依靠它就必然会产生烦恼、业和痛苦；如果消除了坏聚见，这一切都不会产生。

这一点，通过正理以及大小乘所有的经论教证都可以成立。世间上的任何一种痛苦，实际都是依靠我执产生的，比如我的身体很难受、心里特别痛苦，如果对“我”的执著不存在，这种痛苦也就不可能存在。所以，我和我所见在世间中是最可怕的。

大家在学习中观和大乘佛法的时候，能不能从理论上、修行上尽量打破我执，这是所有修行人最根本的一个问题。世间上有无量众生，每个众生都有我和我所执，为了达到自己的目标，每天都在奔波、每天都在寻求，但是这种无意义的行为根本无法解决自我的问题。

所以，为什么说“只要断除我执就可以灭尽轮回”以事势理成立呢？当我们扪心自问的时候，对“我”的执著如果不存在，我今天所有的痛苦还会出现吗？不可能出现。一切痛苦的来源，就是因为执著“我”，这一点无须问任何人，你自己真正反观一下就可以了知。

对于无明和萨迦耶见，陈那论师和法称论师认为心和心所一体，以此理解可以将此二者说为同一体，只要萨迦耶见存在，无明必定存在；若从心和心所分开的角度，萨迦耶见属于见，而无明属于非见。

因此，业与痛苦的根本就是烦恼，《俱舍论》云："于许烦恼如种子，如龙树根与糠秕。"烦恼是一切业和痛苦的来源，它就像种子，因为依靠种子会生起茎、叶、花果，同样，只要烦恼的种子存在，世间三有痛苦的果就会出现；烦恼就像龙王，只要龙王存在，大海必定存在，而烦恼存在之际，三界轮回的苦海也会存在；烦恼像树根，只要树根存在就会出现树叶、树枝等，只要烦恼的根本存在，世间的各种现象便会存在；烦恼就像具糠秕之果实，以糠秕未被烧坏的缘故，此果实播种到田地中就可以成熟，而烦恼未以智慧烧尽之前，决定可以成熟后际相续。《俱舍论》第三品中有关这方面宣讲得非常详细，并讲到十二缘起可以包括在业、烦恼、事三者当中，大家有时间的时候可以看一下。《入中论》也说：一切烦恼过患的根本就是坏聚见[①]。

有人或许会有这种疑问：一切轮回痛苦的根源是坏聚见，但想要断除坏聚见可能不容易吧？

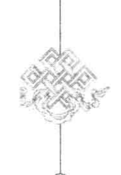
决定可以断除。因为坏聚见并非万法实相，只不过是分别念妄加出来的一种增益而已。所谓的"我"根本不存在，但人们对我和我所的虚妄假相产生了实有执著，对于这种执著，通过无我的智慧完全可以遣除。

什么叫做增益[②]呢？每个人相续中都存在各不相同的一些增益，比如外道所说的上有天堂下有地狱，他们如何说我也如何相信，这是一种增益；有些人认为解脱不存在、佛陀也不存

---

① 《入中论》：慧见烦恼诸过患，皆从萨迦耶见生。

② 增益：不存在的妄执为存在、存在的执为不存在等不符合道理的分别念。分开来讲，不存在之法妄加增上，称之为增；原本存在功德反而诽谤其为不存在，称其为益。



在，这也是一种增益。

那么，修持慈悲心与不净观等可否断除我执呢？修持悲心、不净观等虽然具有很大的功德与加持，然而，正如《释量论》中所说：慈悲等与我执不相违，故无法断除[1]。慈心、悲心与不净观等，与我执并非直接相违，以此不能充当断除我执的对治。而证悟无我的智慧却与我执完全相违，所以，断除我执的对治法唯一是证悟无我的智慧。佛陀再三赞叹《般若经》的原因就是这样，唯有依靠般若空性的智慧，才能彻底断除三界轮回根本的我执。

所以说，学习中观空性法门非常有必要。如果未了知空性法门，而是今天做慈善明天搞扶贫，做这些善事虽有功德，却无法依此断除我执，依靠我执仍会在轮回中不断流转。如果不想在轮回中流转，一定要断除种子，故而在修行的过程中，一定要将无我空性的法门放在第一位，不要将其他简单的行善行为放在首位。在弘扬佛法的过程中，修经堂等一些形象上的善事，虽然也具有功德，但以此不能消除众生相续中真正的无明烦恼，必须以与之完全相违的空性法门作为对治。就如同黑暗可以与其他任何法并存，唯有光明才能将它遣除一样。因此，大家在学习佛法的过程中，一定要清楚什么才是最重要的，这对自身修行和弘扬佛法极其关键。

由于真能除假，故而以空性智慧必定可以战胜无明，这一点以事势理成立。就像种子虽然无始，但以火烧尽后再也不会生根发芽一样，每个众生相续的轮回虽然无有初始，但证悟与投生轮回直接相违的无我空性智慧以后，所谓的轮回便已经终结。

---

① 《释量论》：慈等痴无违，故非尽除过。



Chapter 106

《中观庄严论释》当中，现在正在讲瑜伽现量关于因和果的辩论，有关因之本体和作用方面的辩论，前面已经讲完了，下面讲果方面的辩论。

果之辩论包括“断”与“证”两方面。声闻缘觉与佛陀都有他们各自的一种断证功德，很多外道或其他宗派认为，佛教所强调的瑜伽现量的断证功德并不合理，此处便是针对这些说法进行的辩论和遮破。

首先是关于“断”的辩论。

因明当中讲到，有些外道认为：由于不能、不知以及不稳固之故，佛陀无法断除障碍①。《释量论》第三品中对这方面的辩论讲得比较广。

此处麦彭仁波切主要引用因明推理来宣讲。也就是说，很多外道认为瑜伽现量并不合理，为什么呢？他们说：烦恼障和所知障均为心之自性，因此不能断除，如果想要断除，必须将一切心行彻底断除，这是第一个“不能”；即使可以断除，作为凡夫人也根本不了知断垢的方法，此为第二个“不知”；如果可以了知断除的方法从而断除障垢，但如同衣服清洁之后仍会沾染污垢一样，心相续中的烦恼障和所知障到一定时候也会恢复如初，因为所依“不稳固”的缘故。所以，佛教说“烦恼

① 《量理宝藏论》：有谓不能不知晓，不稳故无断解脱。



障和所知障断除后，便可获得如来正等觉果位，并从轮回中永久地解脱”非常不合理。

下面对此回答：按照佛教观点，烦恼障、所知障的一切垢染并非心之自性，而是忽然性的，是一种客尘法。所谓的心，《现观庄严论》中讲到三种大[①]时有一种大心，这是从光明如来藏角度讲的。现在分别念的六识聚或者八识聚，有时候也可以承认为垢染的本体，因为凡夫八识聚全部是虚假的一种障碍法，这种角度理解也可以。但在这里，主要从心的本性来讲，客尘垢染并不是心的本性，心的自性是光明如来藏的本体。所谓光明如来藏，也并非分别念想象出来的一种亮晶晶的法，它只是语言所表达的一种意义而已。因此，对方说不能断除障垢，我们说："能。"为什么呢？垢染如果是心的本性，的确不能断除，但它并非心的本性而是客尘的缘故，完全可以断除。

第二个问题，他们说即使可以断除，但凡夫众生根本不知晓断除的方法。对此，我等本师佛陀早已作过开示，即使是凡夫人，依靠前辈高僧大德们的窍诀教言努力修持，通过无我的智慧完全可以断除。所以，凡夫众生也并非不知晓断除的方法，是可以知道的。

第三，对方认为：如同清洗衣服的污垢后仍会再次染污一样，相续中的障垢虽然可以断除，但仍会再度出现。实际上，因如果已经根除，则如同薪尽之火不会再度燃烧一样，烦恼障和所知障的本体怎么可能再次产生呢？不可能的。因此，解脱

① 三种大：超胜于无数大众以及大集团中一切诸有情之大心——无缘大悲，断除了二障以及习气的大断，无有阻碍地照见一切尽所有、如所有诸法的大证。



合情合理。

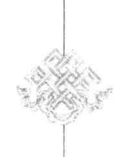
麦彭仁波切在《中观庄严论释》的后面说过，我们虽然不是外道，也不会去学习外道，但是外道的这些分别邪见，还是在我们相续中以明显或隐藏的方式存在着，所以，学习这些观点非常有必要。

很多道友也这样讲："我现在一直修修修……最后已经成佛了或者得果了，烦恼障和所知障会不会又重新恢复呢？"这是不可能的。按照小乘观点，《俱舍论》确实讲到退失阿罗汉等观点，但按照大乘究竟了义的经典和论典来解释时，已经真正断除了客尘垢染习气后，根本不可能再度出现。一般来说，世间上的领导，比如局长生病了，降级当副局长也可以，但在佛教当中，成就就是永远的成就，解脱就是永远的解脱。原因是什么呢？自相续中烦恼的根本因或者说流转轮回的因已经断除了，也就不可能再次流转。

其次是关于"证"的辩论。

佛教观点认为：凡夫在因地时修空性、悲心等，可以进入资粮道、加行道，并获得一地、二地乃至十地，最后到达佛地，而佛陀照见空性的智慧无量无边、对众生的悲悯心也无量无边。也就是说，修持悲心与空性最后可以达到一种无量无边的境界。有些外道却认为，这是不可能的，因为人的智慧和悲心都是具有一定限度的，到达一定程度就会停止，不可能成为无量。他们虽然没有直接说佛陀不成立，但是说佛陀无边的智慧、悲心以及力量不可能存在。

对方以三个比喻来证实自己的观点：其一，运动员等有些人在训练的过程中，虽然可以跳得越来越高，但是无论如何都不可能跳到虚空当中；同样，佛陀的智慧再高，也不可能成为



无量。其二，在烧水的过程中，无论水如何沸腾都不可能变成火的本性，所以对智慧、悲心等无论如何修持，到最后都不可能成为真正无缘的智慧本性。其三，金子或者其他金属物，通过高温加工后可以熔化，但离开火以后，原来的液体马上就会凝固；同理，通过精勤的修炼虽然可以获得智慧和悲心，可是一旦离开这种勤作，马上就会恢复到原来凡夫人的状态，或者恢复成有缘的智慧和悲心。

对方所举的比喻与此处所说意义完全不同。一般在以比喻说明某一意义时，不能随便以分别念加以想象，比如说“某人很坏，就像杯子一样”，这样说不存在任何理由；或者“某人不能说话，如同杯子不能说话一样”。在举比喻时必须与所说意义有一种共同点，将佛陀的无量智慧以有限度的法作比喻是不行的，好像说“虚空有边，因为柱子有边”一样，这样肯定不合理。

正因为以前从未学习过这些殊胜论典，我们相续当中存在很多这方面的疑惑，觉得对方所说的观点非常有道理。所以，通过真正的理证智慧观察，在自相续树立正见，这一点相当重要。

下面驳斥对方说：你们的比喻完全不成立。第一，串习跳跃实际是依靠地水火风四大组合的无情法——身体来完成的，它是一种有限度的法。比如一根绳子只有八米，超过八米还继续拉伸必定会断开，同样，按照《俱舍论》的说法，众生身体的这一异熟果各不相同，有些人稍微锻炼一下可以跳得高一点，有些再怎么练也没有用，但无论跳得如何高，身体的力量都是具有一定限度的。而心无有这种限度，不管慈心、悲心还是智慧等，只要依靠符合真相的方法努力修持，决定可以无限

增上并获得佛陀无量的境界。如同青稞种子长出青稞，新的青稞种又可以长出青稞一样，只要中间未遇到违缘，青稞种就可以不断延续下去；我们相续中的智慧和悲心，从凡夫地到菩萨地直至获得佛果[①]，其功德是无量无边的。

法称论师宣说的这种理论，并非现在有些科学家为了自我发展而创造的理论，是根本不可能推翻的。自古以来，不要说我们这些连三四部论典都背不下来的特别愚笨者，就连世间上真正的聪慧者、智者夜以继日地思考，也根本无法反驳。当时外道中特别多的仙人、婆罗门，虽然很想推翻佛教的逻辑推理，最后也只能在佛教下皈依。

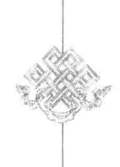
你们也不要想：其他世间的书籍里面会不会也有这种智慧啊？绝对不可能。真正的如意宝与相似假宝完全不同，你们相续中各种各样的分别念和邪见，只有依靠因明方能断除。

第二个比喻也同样不合理，水不断沸腾以后便会慢慢干涸，因为前后之间的所依不稳固。可是作为心，一地菩萨所修积的资粮到二地菩萨时仍然存在，二地菩萨修积的资粮到三地菩萨时同样存在……；上一世修积的福报，到下一世也会存在，心的所依非常稳固的缘故。因此，身体上的有些勤作与心的力量完全不相同，就如同薪柴燃烧变成火的自性，我们相续中的智慧、悲心等成为无量也是可以的。

第三个比喻，金子即使通过加热后可以变成液体，但由于金子本身存在的缘故，只要离开火必定会变成固体，因为作为因的金子始终存在。但是，心上的垢染并不存在，一旦断除垢障，就不可能再度恢复，因为依靠对治已经完全断除之故。就

---

① 《入中论》：凡夫三法，登地十法，无学果地一法。



好像木柴全部燃烧后，木柴还会不会存在呢？不可能存在。同样，贪嗔痴的本体通过真正的智慧焚烧殆尽，根本不存在再次产生的理由。

前面遣争当中的总说已经讲完了，下面讲别说。

前面颂词中说："瑜伽王明见。"佛陀的瑜伽现量是所有现量中最至高无上的究竟之王，以下便是针对佛陀此遍知智慧——尽所有智和如所有智方面的辩论，分为关于因的辩论与关于果的辩论两个方面。

第一个是关于"因"的辩论。

在外道当中，每个宗派都认为自宗有一个恒时自然的遍知，有些认为是大自在天、有些认为是上帝，还有些说是遍入天等等，有各种各样的说法。他们说：恒时自然的遍知存在，除此之外，佛教所说佛陀的遍知无法建立，它的因不存在的缘故。

这种说法并不合理。为什么呢？我们以前讲过：在外道以及不信佛教的人面前，通过因明推理方式可以证明，显现上佛陀的智慧应该依靠因来产生，这一点完全成立。《大圆满心性休息大车疏》第八品当中也阐述过这方面的道理。

下面针对外道的这种说法进行驳斥。

在凡夫位时，修持禅定、持戒、布施等五波罗蜜多，从外境来讲并非成就佛智之因缘，但从心的造作来讲，此等方便法属于福德资粮；修持人我空和法我空的无缘智慧，抉择一切万法为空性属于智慧资粮，此二者相辅相成，互为因缘，由此可以成立佛陀的尽所有智和如所有智。所谓的尽所有智与如所有智，从本体上虽然无二无别，但从显现上，一者缘世俗一者缘胜义，故而可以在分别念面前分为两种。



《俱舍论》中说：青稞种子产生青稞苗芽属于近取因，是主要的因；而土地、肥料等属于俱有缘，是次要的因。那么，佛陀了知万法的尽所有智是依靠何种因缘产生的呢？以大悲方便的光明智慧作为近取因，空性妙慧作为俱有缘，此二者聚合即可以成立佛陀的尽所有智；以证悟空性的智慧作为近取因、有缘的布施持戒等作为俱有缘，佛陀的如所有智也可以成立。因此，大悲方便与空性妙慧互为因缘，可以成立佛的尽所有智和如所有智，运用这一推理，在普通凡夫人面前非常有必要。

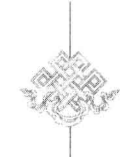
《入中论》里面讲到，通达人无我可以断除烦恼障，通达法无我可以断除所知障。对于没有如实了知所知万法之自性的所知障，唯有依靠与之相反的证悟法无我的智慧方能断除，而佛陀已经具足的两种智慧，完全可以断除粗细的任何障碍。

因此，不论在外道面前还是在其他不信仰佛教者面前，通过逻辑推理都可以证实：佛陀的尽所有智和如所有智通过因缘而产生。这一点，从释迦牟尼佛直接宣说的空性法门中可以看出：通过五道十地究竟以后，可以现前如来智。或者，佛陀以隐秘方式宣说的《现观庄严论》中也说：通过四种加行圆满以后可以获得三种智慧[①]。按照中观、因明的观点：暂时从众生显现角度来讲，佛陀的智慧依靠因缘而产生。不仅自己这样理解，对其他众生也可以如此讲说。

通过上述分析，可以证实遍知智慧由其近取因和俱生缘所生，因果毫不错乱之故，通过事势理可以成立我等本师为量士夫。

关于量士夫的问题，在任何人面前都可以通过事势理成

① 《现观庄严论》中讲到所知三智，也即基智、道智、遍智。



立。那么，《释量论》中成立我等本师释迦牟尼佛为量士夫最主要的事势理是什么呢？由于他可以无误宣说四谛之理，故能成立其为量士夫，这是最好的一种推理。对于四谛的道理，任何一个凡夫、仙人，或者梵天、帝释天等世间伟人都无法宣说，唯一佛陀才能宣说这一道理。

佛陀与世间任何一位无与伦比的大师、智者不同之处就在于，其他任何智者，只是对世间千差万别的万法中某一领域的有限知识有一定研究，而佛陀不仅了知世间各种各样的学问，最关键的一点，就是完全通达使众生解脱生死的四谛法。正因为佛陀已经完全通达四谛之理，也为众生宣说了四谛的真理，所以，佛陀对我们的恩德是最大的。

因明中最早的论典——《集量论》也说："敬礼定量欲利生，大师善逝救护者。""定量"也即决定为量的意思。具有定量之佛陀所有的想法就是利益众生，在这样救护一切众生的大师善逝者面前恭敬顶礼。这是陈那论师在此论最初所作的顶礼句。当时外道对这一顶礼句作了怎样的破坏，以及发生了什么样的辩论，在讲因明时会给大家详细讲。这一偈颂在因明当中非常重要，有关的具体道理以后再广说。

这以上讲了释迦牟尼佛为主三世诸佛的尽所有智和如所有智依靠因缘产生的道理，对于这方面，大家通过思维、辩论，于自相续中真实产生这一正见极为重要。

下面讲第二个问题——关于"果"的辩论。

对方认为：佛教所说佛陀的一切种智并不存在，因为外境的一切所知法无有边际，如果佛陀能够照见无边无际的法，所谓的所知法就已经变成有边际了，佛陀已经了知的缘故。

实际上，即使了知，也不一定通过有边的方式来了知，佛



陀以无边的方式了知所知万法是完全可以的。当然，凡夫人的思维分别念有一定限度，在有限的分别念中只能了知一种有限的法，比如一面四方形的小镜子，它所显现的影像只能是所有法中的一小部分，但一面无边无际的镜子，无边无际的法自然可以显现其中。

但是，对方说：佛陀的智慧如果了知无边之法，所知法必定成为有边际，那么，由于无边的佛智与有边之所知外境不相符，已经成为颠倒识了。而且，了知无边之法的心不可能存在，就如同虚空的量无法衡量一样。

有些对辩论推理方面不太精通的人，对于这些道理不一定有兴趣，但是对喜欢分析思考的人来讲，因明方面的学问非常重要，因为这里面的道理非常尖锐，越思考越觉得佛陀和陈那论师、法称论师的智慧妙不可言。所以，这部《中观庄严论》从头到尾的内容，对于真正研究佛教的人来讲非常重要。

对方的观点并不合理，因为佛陀的遍知智慧并不是以定量“此边”的方式来照见无边所知的。也就是说，佛陀的智慧并不是以了知南赡部洲多少公里、世界上有多少人等有边的方式来照见，法称论师说：佛陀遍知不可思。

当然，凡夫众生的分别念是一种有限的法，而佛陀的智慧是无限的法，以有限的分别念根本无法衡量佛陀的无限智慧，就如同一只小虫以自之身躯衡量虚空的大小一样不现实。

比如说每个众生都会成佛，这时有人也许会想：每个众生都会成佛的话，是不是轮回终有一天会灭尽呢？因为所有的众生都会成佛。实际上，这也是以有限的思维判断无限之法，轮回中的众生无量无边，虽然每个众生通过精进修持皆可成佛，但轮回也不会因此变成空际。就如同一直朝向东方行走，虽然



不存在新增之东方虚空，但也无法走到东方的边际一样。

正如虚空可以周遍于一切，佛陀虽无任何勤作，却能平等一味地洞晓一切所知万法，此种彻见方式已经完全逾越观现世量的范围。对于佛经以及佛陀所讲的境界，我们经常会以一种分别念来衡量揣度，分别念无法显现时，便认为佛陀说的不合理。这种想法是不对的。佛陀照见万法的方式，已经超越了凡夫眼耳鼻舌身观现世量的范围，以凡夫心根本无法衡量。不要说佛陀照见万法的境界，就连一地菩萨的境界，以凡夫分别心也难以想象，甚至对一些比较愚笨的人来讲，对一个科学家的智慧都很难思维。因此，在末法时代的此时，个别人对佛陀的智慧开始说三道四，这是非常可笑的一件事情！

有关佛陀在无分别以及三时中了知万法的道理生起定解的方式，麦彭仁波切在《释量论广释》以及《辨法法性论释》等其他论典中也已经讲过。

关于佛陀如何照见过去现在未来三世之法的问题，以前格鲁派的克珠杰也曾说：过去的法已经消逝，无有自相；未来的法还未产生，也无有自相，那么，现在的佛以何种方式来照见呢？他认为：这是以佛陀的智慧资粮感召而照见的。原因是什么呢？佛陀曾经有过这样一个公案：当时在佛陀所处的一个地方正在闹饥荒，佛陀只能以不干净的喂马的食物充饥，但在阿难尊者享用此食物时，这些食物全部都成了非常殊胜的美味[①]。所以，以佛陀的福德资粮感召，听到的全部是悦耳动听的声音、享受的全部是胜妙安乐之法；而由佛陀的智慧资粮感召，则可了知未来、过去之法。

---

① 《现观庄严论》：非胜现胜味。



大家应该明白：建立佛陀为遍知非常重要。那么，以什么样的方式来建立佛陀是遍知呢？

现在有些人说佛陀不是万能的、佛陀不是遍知的，很多学术界的人都持这种观点。他们认为：佛陀既然是遍知，为什么不说现在世界上有多少人口、飞机坦克如何操作以及未来社会的发展……

实际上，对于诸如此类的疑问，佛陀以及众多高僧大德早已阐述过：对这些问题未详细宣说的原因，是它们对众生的解脱并不重要，众生最需要的就是从轮回苦海中获得解脱的法，这才是最重要的。但是，究竟要如何脱离轮回？需要依靠何种修法遣除痛苦？……这些问题除佛陀外再无其他人知晓，既然佛陀知道如此深奥的问题，其他简单的知识当然是轻而易举了。

对于现在世间人的疑惑，佛陀在经中用一个比喻宣说过：比如在一座茂密的森林当中，有一个人不幸被一支毒箭伤及心脏，生命危在旦夕。此时最重要的是什么呢？就是把毒箭立刻取出，再想方设法医治，否则，毒汁很快遍满全身就很难救治了。因此，这时最关键的事情，并非研究此箭由竹子所做、银子所做还是由铜铁所做，或者它到底来自于东方还是西方、天空还是地下……同样，我们每一个众生已经被萨迦耶见的毒箭射入心脏，在如此短暂的人生当中，最根本的问题就是要将“我执”的毒箭取出，并认真医治。为此，佛陀才在经中最主要宣说了四谛法门。

因此，大家一定要从内心对佛陀生起不共的信心。这种信心并非人云亦云却根本不了知他的真正殊胜之处，现在很多人听说或者看到介绍某某上师时说他是第几世几世活佛……对其本人从不作观察了解。比如有些人说：某某是五明佛学院的



人，是法王的弟子……他真是了不起啊！实际上，法王如意宝的弟子里面也有修行好的和修行不好的。但现在很多愚笨的人唯一的理由是什么呢？因为他是法王的弟子、因为他是五明佛学院的人……这些人真的很笨！

现在一些人认为佛陀真的了不起，但是根本不观察佛陀所宣说的真理，到底对众生如何重要……这方面从来不想；佛陀所宣说的真理，对社会、对人类究竟起到什么样的作用，这方面也从来不考虑。这样的信心很容易变成一种迷信，很容易退转。在座的人，一个比一个年轻，一个比一个聪明，在世间法方面，看一眼就马上通达了，但对于佛法上的道理，好像是今天讲、明天讲……越讲越糊涂一样，应该不会这样吧？应该不会，只是没有真正下工夫认真思维过而已。

所以，在这里学习的过程中，大家一定要知道佛陀是遍知，这就是最根本的。这方面如果未了知，却在其他一些枝叶上想来想去，永远也不可能抓到重点。我们前面再三讲过，不论闻思还是弘扬佛法，一定要抓住重点，这是相当重要的。这一点如果已经抓住，你的见解永远也不会退转的。

此处从因明观现世量的角度来建立佛陀是量士夫。正因为佛陀已经无误宣说了四谛法，所以可以称其为遍知。而世界上有多少昆虫、树上长了多少片叶子等等，佛陀虽然可以了知，但了知这些对解脱毫无意义；或者牦牛所吃绿草的数目，佛陀并未记载，因为这些事情也无关紧要。《时轮金刚》中说：只要对众生有利益的道理，佛陀会宣说，而对暂时和究竟无有利益的，佛陀一般不会宣说。对于没有意义反而有可能对众生有害的这些法，佛陀并非不了知而不说，而是对众生解脱无义才不宣说的。

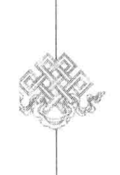


Chapter 107

下面继续学习《中观庄严论释》，其中正在建立释迦牟尼佛的尽所有智和如所有智皆为正量。当然，释迦牟尼佛只是一种举例，其他一切佛陀的尽所有智和如所有智都是圆满之正量。

前面讲这个问题的时候已经说过：佛陀是不是能遍知一切万法的智者呢？可以回答：是遍知。既然释迦牟尼佛是遍知，那么《大藏经》中有没有记载现在各种形形色色事物的数目、定义，以及社会状况呢？应该说，不论天文地理还是世间的医学、工巧学，全部有所涉及。但具体的数目或未来将发生的问题等，不一定会宣说，因为这些问题对众生来讲没有特别的必要。最有必要的是什么呢？众生在轮回苦海中感受无量无边的痛苦，唯有将他们从轮回中解救出来才是最关键的事情。为此，佛陀在佛经中着重宣说了四谛法门。

大家在闻思的时候，不管学习显宗还是密宗，必须清楚所学论典共分为几品，每一品都讲到哪些内容，对于这些内容从词句上一定要通达。而且，最关键的一点，对于所学习的论典最重要的中心思想、最重要的要点一定要清楚。比如这部《中观庄严论》，最重要的就是以离一多因抉择一切万法为空性，这是很重要的；另外，本论处处牵涉到对本师释迦牟尼佛如何生信心的问题；然后，信心与智慧始终不能分开，有关这些道理非常重要。



所以，学习任何一部法，最好是在自己心相续中真正获得一点前所未有的正见，这就是学法的目的。

世尊成立为量士夫的问题相当关键，因明尤其《释量论》当中，这是最根本的一个问题。法王如意宝以前传讲《释量论广释》的时候，对于本师成立为量士夫这个问题讲得特别细致，而且再三强调其重要性。尤其针对当前社会来讲，众生心相续中的邪见非常可怕，自身如果不具备一定的定解和智慧，很容易人云亦云。因此在闻思修行过程中，对这些最重要的、具有加持的学问一定要牢牢记在心间。

前面已经讲了，佛陀可以遍知未来过去现在的一切法，虽然他在两千五百多年前就已经离开我们了，对现在世间上发生的任何事情也是全部知晓的，但佛陀没有在佛经中一一描述的原因是什么呢？无有必要。不要说佛陀，即使世间上的导师、具有智慧的人，在一生中也会选择最有意义的事情来做，根本不会把毫无意义的事情全部罗列出来。所以，佛陀虽然很清楚现在未来所发生的很多事情，但是没有必要的缘故，不会一一宣说。当然，佛陀偶尔也会显现神通度化个别有缘众生，但对大多数的众生来讲，佛陀都是通过佛经来调化。

表面上看来，似乎佛陀示现一个神变，我们便会信仰佛教，但是很多愚笨的人，今天见到神通便开始信仰佛教，明天有可能对另一件事情又会产生兴趣，没有多大意义。所以，佛陀度化众生，并不是以神通而是以宣说佛法的真理为主。

即使佛陀已经说出了世界上有多少棵树木、有多少只昆虫……人们也不一定会记到心间。因此，以释迦牟尼佛无误宣说四谛真理这一事势理，可以成立其为量士夫，是能够利益一切众生、了知一切万法之佛陀。这一点我们必须承认。

依靠比量来推断，佛陀已经完全了知四谛、空性、大悲等利益众生的法，对于其他世间上万事万物的法怎么会不知道呢？一定可以了知。因为已经了知最甚深最微细的究竟之义，像名言中的因果、前世后世，胜义中的空性光明、如来藏本体等，那么，对名言中非常粗浅的，世界上有多少个微尘、多少个科学家等简单的问题，也就可以轻而易举地了知了。比如比较深奥的《中观庄严论》可以圆满解释的话，《大圆满前行》肯定会解释的；《中论》的颂词已经完全通达的话，对《佛子行》从字面上肯定也能通达。同样，佛陀对于一般众生根本无法了解的最甚深的空性法门和名言奥义，已经解释得清清楚楚，那么，工业、农业、心理学等世间各种各样的学问，对佛陀来讲也就是非常简单的一件事情了。

比如我可以见到远处的一个微尘，那对前面的瓶子能否见到呢？可以见到。麦彭仁波切有时候也会举这样的例子：可以见到远处的一根毛发，当然也可以见到眼前的一根绳子。大家通过这种方式，应该了知，佛陀已经通达甚深微妙之法，其他世间简单易懂的法当然也会通达。

现在世间上有些人认为：了知未来过去或千里以外的事物，这是非常了不起的。实际上，这不是很了不起的事情，《释量论》中也说：如果这是很了不起的话，依止老鹰就可以了[①]。为什么呢？老鹰可以毫不费力地见到千里之外的物体。还有裸体外道以及其他外道当中，通过眼药或咒语等，也可以见到远处的事物，这些不是很困难的。

作为佛教徒最主要希求的，并不是显现神通或者见到很远

① 《释量论·成量品》：设见远为量，当来依鹫鹰。



处的事物，这个并不重要。以前米拉日巴也说：如果显示神通很了不起，那恶鬼也可以显现各种各样的神通、神变等。

尤其有些用神通欺骗大众的人，神通显示不成，自己也是很麻烦的。听说去年在道孚一带，有一个人到处宣传自己是大成就者，其他很多人对他非常有信心。有一天晚上，这位“大成就者”与另一位“大成就者”一起喝酒聊天。第二天早上，二人便宣布要比赛神变、神通，很多老乡听说之后都赶了过来。这位“大成就者”说：我现在要把铁针吞下去，之后以神变做成金刚结送给你们。大家都觉得非常稀有。但是他把铁针吞下去之后，在喉咙里拿不出来，特别的痛苦，旁边很多在家人给他念莲师心咒作加持……

这种情况完全是一种假神通，即使有些人真的有神通，这也没什么了不起的。佛教真正的原则，并不是显现一些外相来吸引别人。可是现在的人很愚笨，听到一个人如何如何，大家就觉得这个人已经有真正的成就。实际并不是这样的，真正的成就是依靠善知识通达佛教的道理，然后在自相续中继续串习，通过这种方法获得成就非常稳固；即使这一世未能获得成就，对于以后的生生世世也是一个解脱的开端。

一般来说，在佛学院闻思过的人，智慧应该比较稳固，不会轻信这个、轻信那个，不会将真正有意义的事情放下来，去做一些无意义的事情，这就是自己欺骗自己，没有任何意义。

这里已经讲了，如同可以见到远处的微尘就一定会见到近处粗大的法一样，释迦牟尼佛已经完全通达非常细微的空性法门的缘故，对现在世间各种简单粗大的法必定一清二楚。通过这种方式，应该成立佛陀就是遍知。对于这些道理，希望大家不要放在书本上，应该自己反反复复地思维。在释迦牟尼佛的



教法中，法称论师和陈那论师从抉择名言的角度来讲，任何人都无法与之相比，他们所抉择的真理，大家千万不要轻易舍弃，一定要认认真真地再三思考。

这不仅是学习《中观庄严论》的短暂时间当中，应该在以后闻思修行的过程中，始终将这些真理作为心中的如意宝来对待。这样的话，对有些道理，即使现在没听明白，理解也很肤浅，但再过几年会逐渐明白的。我在1989年的时候给其他人讲过一遍《中观庄严论释》，原本觉得只在词句上有一点理解的道理，当时在给别人讲的时候又稍微了解一点，有这种感觉。所以，我们对所学习的论典，不要学习完就扔在一百公尺以外，认为终于讲完了，自己觉得特别开心，不应该这样。对于所学习的这些学问，在几十年乃至有生之年当中，都应该将它们作为自己心中的如意宝来珍惜，这样会对自己有利的。

在此处，主要以法称论师的观点，以及萨迦班智达等前辈智者的理证智慧，宣说了解脱与遍知之道果的法理。《定解宝灯论》已经讲过：在抉择空性方面，月称论师是整个世间之庄严；而对整个名言像彩虹般互不混杂的道理，则是依靠理自在法称论师的智慧进行弘扬的。麦彭仁波切的传记中说，通过萨迦班智达的加持，他才通达了因明当中的很多道理，所以他在讲述因明观点时，基本上是以《量理宝藏论》的观点进行解释。因此，这里主要遵循法称论师与萨迦班智达的观点作了宣说。

一般来说，遮破外道等观点的目的，也并非仅仅是目光朝外的争辩，而是要认识到：我们自身也存在与外道主张相似的颠倒恶念。

《中观庄严论释》以及《如意宝藏论》、《胜乘宝藏论》、



《宗派宝藏论》等，都着重宣说了外道的各种观点，尤其《胜乘宝藏论》讲外道的观点相当多。我们为什么要学习外道的观点呢？实际上，并不是为了与外道辩论才学习他们的观点，而是要明白：依靠其他恶知识或者恶劣的环境，外道的很多邪知邪见在我们相续中也是存在的。

比如前面讲到，有些人认为佛陀不是遍知，有些人认为即使已断烦恼也会再次恢复。在座的人里面可能会存在相似的观点，即使现在没有这种想法，但在相续中很可能会留存以前做外道时的习气和种子，而且，每个凡夫人，从无始以来在轮回中对任何法都有一种实有的执著。因此，必须通过因明断除名言中各种邪知邪见的种子与习气，通过空性法门断除对胜义实有的执著。

所以，依靠现在所学习的这些论典，直接或间接可以损害我们相续中很多外道的种子。现在如果没有损害这些种子，以后遇到外道的本师或唯物主义者，依靠他们的影响，我们也许会将因果全部否认，然后秉持他们的观点。有些人也许即生不一定遇到这样的因缘，但来世也会如此。

因而现在遇到空性法门的时候，一定要将自相续中的现行部分和种子部分全部烧毁。大家应该这样发愿，这种发愿的力量很强大。人生如是的短暂，即生已经遇到如此殊胜的空性法门，一定要精进修持，并且发愿生生世世不离开空性智慧法门、生生世世不再生起各种不符合实际道理的恶念，时时刻刻都发这样的誓愿非常重要。

麦彭仁波切这部《中观庄严论释》的确非常殊胜，不知道你们有没有这种感觉？因为有关生死问题的很多窍诀，都可以在本论字里行间挖掘出来，它就是无嗔恨的老师、无嗔恨的大



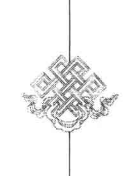
阿阇黎，你们应该以自己的信心和恭敬心将这部法作为自己终生最好的伴侣。

对于自相续中无始以来以及即生所产生的，不论俱生还是遍计的各种恶劣习气，通过因明和中观无有垢染的尖锐理证全部一一摈除，这是相当必要的。甚至仅仅在一念之中生起的这种理证智慧，乃至生生世世也不会耗尽，所以，在座诸位道友能够遇到这种法门，应该感到非常荣幸！

如云："具智财者于他宗……"已经具有智慧财宝的人，也即于自相续真正树立了佛教的正见，遇到任何违缘都不会改变自己的见解，你的相续中就已经具足了智慧的财宝，这时允许翻阅一些外道典籍。

我们平时也要求大家，在未得到一定境界之前，最好不要看外道以及一些乱七八糟的书。以前高僧大德们的教言也说：喜欢看贪欲方面的书，自相续的贪心自然而然会膨胀；喜欢看战争方面的书，相续中的嗔恨心也会不断爆发；如果看愚痴方面的，比如上网，心相续很快就会被无明的乌云覆盖。释迦牟尼佛在佛经中也这样讲，在末法时代，贪嗔痴方面的外缘很难控制，但希望你们早日清醒，应该希求对自己和众生具有意义的学问。一般无有任何意义的书籍，连世间稍有水平的人也从来不会感兴趣。因为人生很短暂，几十年一闪而过，在这短暂的时间当中，如果把精力全部用在一些毫无意义的事情上，今后想要再次得到人身也是很困难的。大家在这方面应该要分析、观察自己的相续。

这里说：具有智慧财宝的人可以看他宗的书籍。以前的高僧大德们也这样要求后学者：相续中未得到非常稳固的境界之前，对外道或者世间的杂书一律不能看；达到一定境界之后，



世间的任何学问都不会动摇你的见解，这时为了摄受世间人、排除邪魔外道的观点，了解外道的观点也是允许的。

你们刚出家的一些人，本来你的佛学知识就不扎实，很容易被外面的分别念所吸引，然后今天看基督教、明天看无神论，一旦深陷其中就根本无力自拔了。所以，你们最好先打下佛教方面的稳固基础，这一点相当重要。

麦彭仁波切说，最关键的问题是什么呢？对佛教、对大乘佛法、对自己的本师释迦牟尼佛一定要生起诚信。真正生起这种信心，哪怕来多少个宗派、多少个导师想转移你的见解，也根本不会转变。佛陀在经中也经常说：缘佛陀生起信心的功德非常大。所以，我想每天上课前，这么多人一起顶礼释迦牟尼佛功德是相当大的。《妙法莲华经》中也说：仅仅以一只手礼拜的功德也很大①。

缘佛陀的功德确实很大，那么，功德更大的是什么呢？了知佛陀为真正的量士夫。了知这一点之后，对佛陀生起真正不退转的信心。一般对佛陀生起信心，也有随法者和随信者两种。所谓的随信者，并未了知佛陀真正为量士夫的道理，只是听其他人说释迦牟尼佛很好很好，自己也就如此跟随信仰。

前几天我在广州的时候，有个居士说：今天一个人说这位上师很好，我就去依止了，明天那个人又说他不好……后来又有一个人说那位上师很好，我就去求法灌顶了，后来其他人又说他不好……现在社会上的确有很多这种情况，听别人说某某

---

① 《妙法莲华经》：“或有人礼拜，或复但合掌，乃至举一手，或复小低头，以此供养像，渐见无量佛；若人散乱心，入于塔庙中，一称南无佛，皆共成佛道。”



上师很好，自己就兴高采烈地跟着跑去见；又听其他人说某某上师如何如何，他又跟着说不好不好。正是因为自相续中没有坚固的信心和境界，整天随风转。《定解宝灯论》中说，真正的信心不能离开智慧，具有智慧的信心很重要。这对修行人来讲是需要再三思维的一件重要事情。

总而言之，获得声闻缘觉菩萨的解脱或者圆满正等觉佛陀的果位，断除轮回的根本、获得解脱，这是每个人一生中最重要的事情。对其他世间人来讲，他认为一生事业成功很重要，或者认为名声、地位很重要。但对希求解脱者来讲，断除烦恼和获得佛果才是最重要的，那它的根本因是什么呢？就是观察胜义谛和世俗谛的无有垢染的清净智慧。

然而，这样的清净智慧，必须通过勤奋努力、认真闻思修行，才能在自相续中获得。并不是从天降入到我的心相续中，也不是从地上凭空来到我的相续中，想要无有任何精勤马上获得开悟的境界是非常困难的。除非真正是一位最后有者，这种人在即生中，依靠一种不同的表示法或因缘可以马上获得成就。除此之外，以前很多的班智达也是经过长时间的苦修最后获得成就，像无垢光尊者以及法王如意宝，他们在求学时也都是经过很长时间的苦修才成就的。所以，在座的人应该对佛法苦修，尤其在闻思修行的过程中，一点小小的困难和痛苦，大家不要把它看成非常难以忍受，为了大的获得，小小的苦行是非常有必要的。

麦彭仁波切说：希求如此正道的诸位补特伽罗心中，首先需要具足菩提心，然后通过离一多因等善加观察内外万事万物的比量，生起确认万法无自性的定解。尊者的每一句金刚语都是特别重要。修行过程中最重要的就是具足菩提心，如果没有



菩提心，就好像不清楚自己的方向一样。我们学佛的目的是什么呢？就是利益众生。因此，每位修行人首先应该想到：我现在学习中观、学习无上大圆满的目的，并不是我自己从轮回中获得解脱，而是要度化无边无际的一切众生。这就是大乘菩提心的本体。

《开启修心门扉》和《修心七要》中都讲过：学习佛法也好，出家也好，做任何一件事情之前，首先具足菩提心非常重要。当然。每个众生的根基各不相同，作为小乘修行人来讲，不一定特别强调菩提心，但只要承认自己是一个大乘修行人，就必须观察自己是否具足菩提心？如果具足菩提心，在菩提心的前提或者基础上，通过离一多因这种方式，对里里外外万事万物所有的法进行观察，依靠这种善加观察的比量，真实了知万法无有自性这一道理。

通过这次学习《中观庄严论释》，在大家心相续中有没有生起这种定解？如果一开始抉择时似乎存在，现在却不存在的话，希望你还是应该再将前后的道理联系在一起反反复复地看。因为凡夫相续中对智慧的串习非常稀少，偶尔生起的智慧或者善心，根本不能断除我们无始以来的实执。

所以，我们正在学习中观的时候会生起一种确信：万法是无有自性的，静命论师说的是对的，麦彭仁波切说的是对的，以后再也不执著了。依靠正理进行推测的时候，根本没有一个实有的法存在，一也不是、多也不是。可是时间一长，这种定解就会慢慢淡忘。正因为如此，以前的很多高僧大德每天都会翻阅非常殊胜具有加持的法本，他们都是依靠这些论典才通达空性的。

现在大城市里面的无数人，每天在熙熙攘攘的人流中，忙

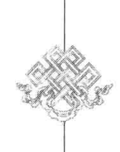


忙碌碌、迷迷糊糊地生活，这些人所执著的完全是增益邪见，将不存在的法执著为存在。一旦在他们相续中生起中观空性的境界，所谓的空性见解与增益邪见就如光明和黑暗一样，一者存在时另一者不可能存在。比如我以前一直认为柱子存在，在我相续中一旦生起空性的见解，了知柱子完全是空性的话，那么在我的相续中，像光明一样的定解已经存在了，像黑暗一样的颠倒邪见必定会被遣除。

麦彭仁波切也说：没有定解的修行只是一种相似的道，不能遣除黑暗。并且，以真正的灯与画灯、道和道的影像，来比喻具足定解的修行和不具足定解的修行二者。因而，所断的一切增益，必须依靠此种定解来遣除，如果离开了定解，就如同天盲衡量色法一样根本不切实际。

现在的很多道场中，有些特别强调闻思，有些一点都不强调。对于根本不强调闻思的道场，的确特别担心这种修行会不会误入歧途。为什么呢？众生从无始以来的实执非常可怕，如果没有首先通过闻思产生定解，所谓的修行确实是一种盲修瞎炼。

这个问题非常非常的重要，麦彭仁波切也是时时刻刻双手合掌向安住于十方的所有修行人再三祈请："修行一定不能离开定解！"《定解宝灯论》也再三讲到：所谓的修行万万不能离开定解。我们通过自己的修行体会也可以感受到，比如修菩提心时，首先需要学习《入菩萨行论》或其他论典，了知菩提心的重要性之后，在自相续生起一个坚定不移的定解。什么叫做修行呢？首先要明白所修行的是哪一种法，之后再三地串习下去，这就是所谓的修行。比如要修习空性，先通过推理了知一切万法为空性，将这一见解继续串习下去，每天观修这一法，



这就叫做修行。自相续中如果没有产生空性的定解，认为万法本来是存在的，但佛陀告诉我们万法不存在，然后将本来存在的法观想为不存在，正如《定解宝灯论》所说：并非将本来不清净的法观为清净，对于装着不净粪的宝瓶，无论如何也不可能将其观想为清净。所以修行过程中，首先生起定解非常重要。

现在藏传佛教里面，有些人修大手印、有些人修大圆满；汉传佛教中，有些修禅宗、有些修天台宗的止观。当然，从历史上来看，无数大智者都是依靠这些宗派修行成就的，但现在的个别人，对佛法有没有生起定解？比如顿悟法门的坐禅，在他自相续中如果没有生起一切法为空性的定解，想要观修也就很困难。修人身难得也是如此，最初没有生起人身确实非常难得的定解，即使每天闭着眼睛想“人身难得难得……”，这种修法可能也没有什么必要。修出离心时应该了知轮回是痛苦的，但你认为轮回一点儿都不痛苦，你觉得自己吃得好、穿得好、人又长得漂亮，哪里会痛苦呢？像这样本来不觉得痛苦，却非要修为痛苦的话，这种修行会不会成功呢？不可能成功。

所以，不管修名言法还是修胜义法，全部需要定解。如果离开了定解，你的修行与沉睡也就没有两样。对于这方面的问题，大家在修行过程中应该再三考虑，经常观察自己的相续，看一看自己的修行是不是建立在一种正确的定解之上。

麦彭仁波切也同时祝愿我们：希望你们的定解远离一切怀疑。比如人身难得，对此产生怀疑：人身到底是不是难得啊？然后一切万法空性，通过离一多因抉择空性时，万法到底是不是空性？可能不是吧……中间始终有一种怀疑在扰乱自己，这样的话，你的见解根本没有一种确定性。因此，所谓的定解一



定要远离怀疑，远离怀疑唯一的途径是什么呢？通过学习因明、中观等比较甚深的法门，你的怀疑会逐渐遣除。如果每天讲一点公案、讲一点因果报应，这样能不能解决问题呢？对一些信心比较大的老年人来讲，也许可以。但是对分别念比较重的人来讲，一定要通过因明或者中观的推理，以一种强迫性的方式来斩断你相续中各种各样猛烈的分别念，这一点相当重要。

不论修行还是闻思，如果离开了定解，也就难以证悟真实义。而生起这种定解，必须依靠各种方式的理量推理来观察、衡量，否则，在你的相续中不可能生起真正的定解，只是一种相似的定解。麦彭仁波切在《定解宝灯论》中也再三讲到了定解的重要性，能够真正通达这部论典的话，意义非常大。

麦彭仁波切此处所讲到的，是每位希求正法的学人必须铭刻于心的窍诀。尊者在讲中观、因明等任何法时，经常会讲到很多窍诀，我们应该将这些窍诀真正运用到自相续当中，如果只是放在文字上，不会得到任何收益。

此处说，斩断怀疑是闻思的结果。在闻思中观的时候，应该看一看自相续的怀疑是不是已经全部断除了？如果基本上没有疑问了，说明你的闻思已经成功了。我想现在很多人确实没有疑问了，闻思的结果已经出现了。为什么呢？我在下完课以后，专门安排了一个时间提出疑问，基本上没有人举手，这就是闻思的结果已经出现了，我是非常高兴的……

胸有成竹是修行的结果。通过闻思断除自相续的怀疑，并对这一法继续不断地修行，如此修行的结果是什么呢？对死亡或者来世不再惧怕，自己已经获得一定的把握，这就是修行的结果。以前米拉日巴尊者说：死亡在任何时候来临，我都不会



害怕，我再不会堕入恶趣。这就是修行的结果。

如果没有出现这两种结果，即使每天不间断地闻思，自心分别念仍然无法断除，那么，所谓的讲经说法，除功德以外无有多大意义，仅仅是影像的讲经。即使天天精进修持，却越来越没有把握，修行也就没有多大意义，只是影像的修行。因此，通过精进修行，自相续中的烦恼逐渐减少，并对来世具有一定的把握，这是很重要的。以前的高僧大德们也说：闻思得利的象征是自相续调柔，修行得利的象征是自相续中的烦恼减少。如果出现这两种征相，说明你是一个很好的修行人。如果闭关三四个月，出来之后嗔恨心非常大，说明你的修行一点都不成功。



Chapter 108

《中观庄严论释》当中，前面已经讲了佛陀的尽所有智和如所有智如何成立，并且对佛陀成立为量士夫这一问题也作了宣讲。下面根据法称论师、陈那论师以及萨迦班智达的教言，再对定解和增益作一些分析。

学习过《定解宝灯论》的道友应该非常清楚，在对万法进行分析的过程中，自相续真正生起一种决定性的见解，就叫做所谓的定解。比如通过学习以后，自己通过推理分析在内心完全了知柱子是无常的，因为世间上的任何一个有为法必定是无常之法，无须任何其他原因，都是刹那刹那灭尽的法，这就是自心对这一法产生了合理的信解。

因此，所谓的定解必定是一种合理的见解，如果不合理就不能称之为定解。比如通过一些邪知识的教理，在心中生起柱子是常有的想法，这是不是一种定解呢？不是定解，而是增益，属于邪知邪见里面的邪见。

"增益"与邪见的意思基本相同，而"定解"也就是指正见，所以，《定解宝灯论》也有"正见宝灯论"的意思。在这里，麦彭仁波切对增益和定解之间的差别作了一些分析，有关这方面，《量理宝藏论》中也有提及。

对于定解和增益之间的差别，以下分别从对境、本体、时间三个角度进行分析。

首先从对境来分析，以瓶子为例，比如我执著它为常有存



在，另一个人认为瓶子是无常的。这时，对方提出一个问题：这两个人所执著的瓶子是不是同一个？

如果不是同一个对境瓶子，那么，佛教说“定解遣除怀疑与增益”的能遣所遣关系应该不合理。为什么呢？比如外面的阳光所遣除的只是外面的黑暗，而里面的黑暗与外面的阳光无有任何关系。同样，他依靠定解所见的对境瓶子，与我所增益的对境瓶子，二者并非同一个瓶子，因此，我所执著的常有也就不能成为他能遣除的对境。

如果是同一个瓶子，那这一对境瓶子到底成立还是不成立？假设这个瓶子成立，也即我执著常有的瓶子已经成立，这一瓶子就不应该成为所遣。为什么呢？我所执著的常有瓶子成立之故，与正量无有差别，瓶子应该成为常有，有这个过失。假设说对境不成立，由于这两个人所执著的是同一个瓶子，那他执著为无常的对境瓶子已经不成立了，就如同说石女儿常有，根本不存在一种所量，只是一个能量的增益而已，因此，执著瓶子无常的理念也不可能成立了。

再者，对境是同一个瓶子，那这个瓶子是真的还是假的？如果是真的，我执著的常有和他执著的无常二者皆已成为真实，因为我所执著常有的瓶子真实的缘故；如果是假的，原本应成为正量的瓶子无常也应变成虚假，瓶子假立存在的缘故。因此，假使瓶子是假的，所执著的无常也变成虚假而不成立了，所谓的瓶子反而成为常有。

以上是对方给我们提出来的问题。个别没有智慧的人，也许认为对方说得很对、他们的智慧真厉害……不要这么想，在没有遮破对方观点的时候，你们也许会认为这种说法真的很对，实际真正破斥以后，就会发现他们的说法根本无有可取之



处。下面对他们这种说法进行驳斥。

在真正进行分析时，如果有人问二者的对境是不是一个，那我们必须反问对方：你所说的对境究竟是从哪一个角度来说的？

比如有人问："柱子存不存在？"首先应该反问他："你所说的柱子存不存在，是指胜义中还是世俗中？"如果说世俗中，我承认柱子存在；如果说是胜义中，我承认柱子不存在。所以，大家在辩论的时候一定要分析对方所提出的问题，单单说一句柱子存在或不存在是不合理的。

同样，对方问："增益的对境瓶子与定解的对境瓶子是不是一个？"这时，我们可以问："你是从所耽著的对境来说，还是从执著方式来说的？"如果对方说是从执著方式而言，那不应该承许为同一个对境瓶子。为什么呢？一者执著为常有，一者执著为无常，执著的方式不同，所以应该说为他体。如果从所耽著的对境来讲，由于二者都是将这一瓶子作为自己的对境，因此说是一体的。既然是同一个瓶子，会不会有一个真、一个假的过失呢？没有这个过失。比如对某一个人，我认为他是好人，另一个人认为他是坏人，虽然所执著的方式完全分开，但我们所耽著的对境就是这一个人。

大家在提出和分析问题的时候一定要细致，这样很多问题都能解决。因此，虽然一个人执著瓶子为常有、一个人执著瓶子为无常，但仅从所耽著的对境来讲，只是未加有实无实鉴别而以遣余之心所认定的这一瓶子。《量理宝藏论》第一品中讲到了四种境[1]，也即所取境、耽著境、显现境和照了境。由于

① 详见《量理宝藏论讲记》。



我执著的是这个瓶子、他执著的也是这个瓶子，也即耽著境是一个的缘故，不存在能遣所遣不合理的过失。然而，从执著方式来讲，安立正量与非量也极具合理性，因为执著无常是合理的，属于正量；而执著常有是不合理的，属于非量。

这种分析方法非常重要，萨迦班智达也说，《量理宝藏论》当中的第四遣余品如同眼目一般，如果相续中真正具足这种智慧，所有因明的要点全部都会迎刃而解。本论前文也已经对遣余方面的道理作过阐述。大家真正通达这种正量以后，对于任何邪门外道都不会害怕的。

可见，定解和增益的真假也应该以执著方式来安立。虽然所耽著的对境是一个，但执著瓶子为无常合理，是正量；而将本来无常的瓶子执著为常有，就是不合理的，应该称为非量。因此，不能单单以对境一者来确定真假而将执著的方式全部忽略。

下面通过比喻来说明这个问题。

比如传法时吹海螺的声音，一个人认为它肯定是常有的，一个人认为它应该是无常的。实际上，这两个人耽著的对境就是海螺的声音，但他们在耽著这一对境时，完全是将现量和遣余，即自相和总相二者混合在一起来执著。也就是说，他们所听到的原本是总相的声音，却认为听到了自相的声音，真正来讲，就是将遣余的总相以分别念认定为真正的自相。例如我问你："有没有听到水的声音？"当听到水声时，你认为是水自相的声音，但自相的声音不可能在你的耳边听到，完全是一种分别念在中间起作用。

《量理宝藏论》第四品以及本论总义中都说，人们都是将总相与自相混为一体的方式来取舍的。正因为如此，对方说正



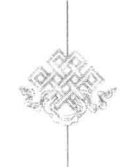
量与非量的对境成为他体或一体的过失是没有的。为什么呢？因为从耽著境的角度来讲，正量的对境和非量的对境是一体的；从执著方式的角度来讲，正量的对境和非量的对境应该是他体的。

这一点很重要。大家平时无论听闻声音还是现见色法，都是以自相和总相混合的方式来作判断。但一般来讲，很多人对分别念和无分别念根本分不清楚，比如眼睛见到红色的柱子，对于自相的红色柱子虽然是以无分别现量见到，人们却用分别念在中间作怪。比如我说“你拿点水过来”，我认为我说的是水的自相，实际根本不可能说出水的自相，因为水的自相是外面哗哗响的法，口里面怎么会说出来呢？

有一位老堪布在辩论时经常说：“火的自相不能说。火是炽热的，如果说火的自相，我的口里面会燃火哦……”所以，人们对于任何一种名言，全部是将自相总相混合在一起进行判断、取舍，这一点在因明中是非常重要的一环。大家如果真正通达了这一点，定解与增益也好、自相与总相也好、量与非量也好，还有能诠所诠等很多问题，全部都可以迎刃而解。

下面从增益和定解的本体上来辩论。

对方进一步说：我的相续中产生柱子常有的增益，随后又产生柱子无常的定解，那此二者的本体是一体还是他体呢？佛教里面说：生起定解时，就像光明面前不存在黑暗一样，可以遣除一切怀疑、邪见。但如果增益和定解二者像火和火的本性一样一体，所谓的能遣所遣不应该合理，就好像剑不能砍断自己一样，自己遣除自己是不合理的。假设是他体，那么佛陀相续中虽然具有尽所有智和如所有智，却不能遣除我们相续中的无明，相续分开的缘故，能遣与所遣的关系同样不合理。



对此驳斥：在我的相续中，第一刹那生起柱子常有的怀疑，第二刹那的时候，通过学习因明了知柱子无常的道理，因此从相续角度来讲应该是一体，而不会成为执著常有是一个相续、执著无常是另外一个相续。虽然是一个相续，但从本质来讲，增益是无明黑暗的本体，定解则是智慧光明的本体，二者完全相违，不能称为一个本体，也就不存在宝剑自割自的过失。

下面是第三个问题，我们从时间方面对增益和定解进行分析。

对方又说：再者，定解与增益是在同一时间存在还是不同时间存在？同一个时间不可能存在，因为在同一个相续中，不可能同时出现执著常有和执著无常的两种分别念。如果时间不同，定解与增益之间就不应该有能遣与所遣的关系，就像白天的阳光无法遣除夜晚的黑暗一样，时间不同的缘故，我相续中的增益怀疑邪见，依靠其他时间出现的定解不可能遣除。

驳斥：从我们自宗观点来讲，由于时间不同而不可能接触，但能遣所遣的关系可以建立。比如我相续中先产生柱子常有的执著，随后，通过学习因明以及善道友的帮助又生起柱子无常的定解，依靠这一定解，以后在我的相续中再不会产生柱子常有的增益。

在没有学习因明、没有学习佛法的时候，我们相续中很容易生起柱子常有的增益，但学习了万法无常的道理后，依靠这种真正的定解，你的相续中再也不会生起柱子可能是常有的怀疑。从我自身的角度来讲，虽然没有什么大的境界，但柱子等法常有的增益始终都是没有的。以前读其他唯物论的时候，认为柱子暂时是静止的，这种邪念确实在自相续中存在过，但真



正学习佛法以后，这种邪念再也没有产生过，因此，可以称之为“遣除增益”。

凡是作为心之本体的一切所断与对治无不与此相同。因明当中讲过：心相续上的相违与物质本体上的相违并不相同。前面讲相违相属时也作了一些介绍，在心相续上，所断增益与对治定解二者之间的关系是：只要对治产生，相应的所断之相续就不会再产生。而从刹那的时间来安立这一关系并不合理，为什么呢？由于过去一刹那已经灭尽、现在一刹那已经形成、未来一刹那仍未产生，因此，刹那性的法在同一时间中不可能成立能遣所遣的关系。

比如火和水两种物质之间，可以说具有能害所害的关系，其中一者的力量比较强时可以摧毁另一者。但从心相续的角度不能如此安立，麦彭仁波切在前文也有提及，比如过去心已经灭尽、现在心已经成立、未来的心还未产生，这样的刹那之间有没有能害所害的关系呢？没有。而智慧产生之后，增益或者无明再不会产生，这一点可以叫做相违。《量理宝藏论》中也说：心相续上的相违与事物本质的相违不能混淆。因为事物本质上的相违可以在同一时间中产生，而心相续的相违是在一个相续上安立的，某人相续中存在邪见时就不会生起正见，但正见产生时，其相续中也不会有邪见，从障碍所断之相续再次产生的角度，可以假立为所遣与能遣的关系。

关于这一问题，格鲁派的个别大德认为：直接趋入大乘的修行人，从一地到七地之间断除烦恼障，从八地开始断所知障。而获得阿罗汉果位者在趋入大乘道时，烦恼障早已断尽，而所知障在八地才开始断，这样一来，由于菩萨相续中的智慧



是存在的，那么，所断与对治在一个阿僧祇劫[①]的时间中仍会并存。

驳斥：当然，你们仅从名称上说障碍与智慧共存也就另当别论，如果说实际并存，也即菩萨的无我智慧已经存在却不能断除所断，二者共同存在的话，那是绝对不合理的。《定解宝灯论》和《辨中边论》都讲了，十地各自有相应的所断障碍，而所谓的智慧也相应分为十种，比如一地菩萨具有自己的所证智慧，依靠它可以断除相应的所断障碍；二地菩萨也依靠他自己的所证智慧断除这一地的所断障碍……以此类推，十地中每一地的智慧越来越增上，与此同时，也会相应断除各自的所断。

按照你们的说法，智慧不断增上，而所断却一直存在，这一点非常稀有。宁玛派自宗的观点认为：一地菩萨时二障的遍计部分全部断除，之后断二障的俱生部分，到七地时断除一切烦恼障，八地以后唯断所知障[②]。《澄清宝珠论》当中也是如此宣讲的。萨迦派全知果仁巴的观点稍有不同，无论如何，按《解深密经》、《十地经》等很多大乘经典的说法，十地各自具有不同的所断障碍，分别依靠各地生起的智慧来断除。

所以对于所断的障碍，如果你说需要积累资粮后方可断除是不合理的[③]，因为能断的智慧既然已经存在，所断的障碍怎么可能存在呢？不可能存在。尤其是能取所取最细微的所断，

---

① 一地到七地之间需要一个阿僧祇劫。

② 注：此处所讲断障次第是从直接趋入大乘道的角度而言，有关小乘无学道者趋入大乘道的断障次第，请参阅益西彭措仁波切所著《入中论日光疏》。

③ 个别论师认为：小乘无学道趋入大乘后，在一地到七地之间不断除任何障碍，而是在这段时间里积累资粮，为八地以后断除所知障做准备。



并不是其他有学道圣者能够断除的，必须通过十地末尾的金刚喻定方能断除。

以上对于定解与增益二者，从对境、本体与时间三个方面作了详细观察。你们每个人都应该仔细观察一下，自相续所生起的到底是定解还是增益？如果所产生的是各种邪见分别念，一定要了知它与定解之间究竟是怎样的一种关系？对于上述问题详细分析非常有价值，所以在此处解释偈文的过程中对此稍作探索。



Chapter 109

在遣除胜义中一切万法不成立则具有过失方面，共有三个辩论，下面遣除第三个疑问，也即对方认为：如果中观宗承认一切万法无有自性，上述所说三相推理中的宗法、能立、所立等会有不成立的过失。

壬三（辩论无自性不成宗法等故所立与因之名言不容有）分二：一、真实答辩；二、否则不合理。

癸一、真实答辩：

抛论所安立，分别有法已，
智女愚者间，共称之诸法，
所能立此法，无余真实成。

在前文当中，中观宗通过自续因推理：自他所承认的一切万法无有自性，离一与多故，犹如影像。这时，对方给我们提出这样一个问题：你们中观派既然承认一切万法不成立，能立也就不成立；如果能立不成立，所立也不可能成立。这样一来，整个三相推理就不合理了。

对此，中观宗回答说：我宗并非先承认一切万法无有，随后再运用理证。在最初对一切万法根本不作分析，完全抛开论典所安立的有法，而是将智者、女人、愚者等所有人共称之法作为有法，因此，上述推理中所说的能立所立，根本不存在不成立的过失。



其实对方认为：中观派一口咬定一切万法无有自性，这就是你们的究竟观点。既然如此，前面所说“一切万法（有法）无有自性（所立），离一与多故（因），犹如影像（比喻）”这一推理中，所谓的运用离一多因来证成万法无自性就成多此一举了，因为有法已经不成立的缘故。但如果对能立的离一多因不提及，所谓的一切万法无有自性只是一个立宗而已，真正来讲根本不能成立，所以也不合理。如果说离一多因存在，所立也必定不成立，这样一来，一切万法应该成立了。

归纳起来，在三相推理中，有时候立宗不成立，有时候因不成立，有时候比喻不成立。在这里，对方认为：中观宗说一切万法无有自性，这时再运用离一多因来证成，则说明一切万法已经存在；如果不运用，说一切万法无有自性也就无有任何理由。所以，中观派的观点实在不合理。对方给我们提出了这样的问题。

下面中观派站在自宗观点来说：这种辩论实在很浮浅，其实是你们对基本的推理方式尚未通达，才出现了这种十分荒谬的辩论，实际无有任何意义。

由于各个宗派所承认的一切万法并不相同，比如外道承认一切法实有，而在佛教中，小乘认为极微存在、唯识宗认为明心之法存在……如果将各宗派所承认之法作为此处所说的有法则非常困难。因此，上述推理中所安立的有法，将各宗派和论典中所说的有法暂时抛开，并不是将这其中的任何一种法定为欲知物。这里所说的欲知物，所谓的“一切万法”是指什么呢？是将智者、平凡的女人以及愚者之间共现共称的一切万法作为有法。所以说，“一切万法无有自性，离一与多故”，所立能立的一切名言丝毫也不保留，在无有任何妨害的情况下完全



可以成立。

这一点必须要明白。大家在辩论或者抉择任何一种法的时候，并不是将佛教论典或外道所承认的一切万法作为欲知有法来抉择，而是将世间人们共称共现的一切万法作为议题。

比如外道徒与佛教徒二者，对柱子无常这一问题进行辩论，外道徒心中认为是常有的柱子，佛教徒认为是无常的柱子，如果将此作为辩论的焦点，永远不可能得出一个完整的结论。所以，辩论时仅仅对我眼睛见到的这一柱子进行辩论，在辩论过程中，外道所承认的常有之法不能成立，最后得出无常的结论。因明中经常如此，在互相辩论时，对方认为柱子常有，我认为柱子无常，对这两种观点哪一种合理、哪一种不合理暂且不提，只是针对眼前所见的柱子进行辩论，将它作为有法，然后说“柱子是无常的，所作故”，对方如果认为不合理，再运用种种理由来驳斥这一观点……

在此处，对于一切万法空性这一观点，外道根本不承认，所以并不是将中观宗所承认的一切万法作为有法，而是将一切万法存不存在这一问题先搁置一旁，将大家共同承认的一切万法作为有法，然后再抉择其为空性，因为离一与多的缘故……如此来进行论证。

如果将各个宗派、论典所说的不同观点作为有法，并将此作为辩论焦点，则由于共现的有法无法成立，必定导致所有因都无法对这一有法作出完整的结论，如此一来，辩论双方共同所承认的比喻——无论同品喻还是异品喻，都不可能例举出来，到最后，所有的推理依据也就不复存在了。

所以在辩论之前，首先需要设定一个欲知物，比如我认为这个瓶子是有为法，刹那无常之故；对方不承认这个瓶子是有



为法，由于双方还没有一个共同的结论，在这种情况下，将它作为我们共同的辩论焦点，这是非常有必要的。如果双方都承认这个瓶子是有为法，那我们还辩论什么呢？大家的观点已经一致却还争论不休的话，最后必定出现不顾自宗一网打尽的结局，这样没有任何意义。

癸二、否则不合理：

通过上述分析，大家应该清楚，一定要将自他论典中尚未分析的欲知物作为有法，否则，必定会出现世间所有推理都不合理这一过失。

非尔事不成，此等如何答？

如果不是这样，一切的一切都将不能成立，所谓的推理、比喻、能立、所立等，对这些问题又该如何作答呢？肯定无法回答。

对于万法存在、不存在的不同观点未作鉴别，只是将显现许的欲知法认定为有法，这是很合理的。也就是说，柱子存在、不存在这一点暂时不提，单单将眼前见到的柱子作为有法进行辩论，这一点非常重要。

如果不是这样，我承认的因和比喻对方不承认，比如中观宗说“一切万法是无常的，刹那性的缘故”，外道根本不承认刹那性，因此说不成立。由于未安立一个共同所现的欲知物，对方对于我们所说的因和比喻都不承认，这样一来，对这一切问题也就无法作出回答了。

比如，佛教徒在外道徒面前，运用“声音（有法），是无常（所立），万法存在之故（因）”这一推理。《释量论》中说：只要是存在之法，必定无常。这一推理在佛教徒面前可以成立，声音是无常的，为什么呢？存在之故。一切法只要存在，



就会有一种毁灭的过程，这是一种自性因。或者运用一种果因，“喇荣的山上（有法），有火（所立），有烟之故（因）”。

在进行这些推理的时候，如果将外道论典所提及的分别有法认定为有法，他们必定会说：所谓的“山上”是指有支的山。因为外道对于平时共称的山并不承认，而是说有支的山，这是他们自宗所安立的一种观点。由于他们认为色声香味触是五大的功德，于是对所说的“声音”也会承许为虚空之功德的声音。这样一来，外道完全按照自己所承许的观点进行理解，佛教徒也是以自宗论典进行理解，最终双方都不可能得出一个正确的结论。

因为外道所承许的“有支的山”与“虚空之功德的声音”并不存在，因而有法不能成立。既然有法不成立，依赖它的因也就不可能立足，如同兔角不存在则兔角上的花纹也不可能存在一样。结果，与有法同品的比喻也不可能存在。到最后，所推断的有法与作为推理依据或能立的所有因都将不成立。

所以，大家切记不要以各自论典所承认的法作为有法，而是对于共现的事物与对它的执著方式进行细致分析，并以此建立名言，就像对上述定解与增益的对境从本体、时间等方面进行分析那样，大家自然会通达理证的核心。

比如声音，外道认为声音是虚空的功德，佛教认为“声音是无常法，存在之故”。那么，二者所执著声音的对境是不是一体呢？从耽著境来讲，外道与佛教所缘的都是这一声音，可以说为一体。但从执著方式上，外道认为声音常有，佛教承许为无常，在这一点上出现了非理与合理的差别，因此不能说为一体。或者，从同时产生还是非同时产生的角度进行分析，也很容易明白其中所说的真正意义。实际上，只要掌握上述所说的



三相推理，一切理证也就比较简单，否则可能会稍微难懂一点。

庚二（遣除于世俗之争论）分三：一、总说能立所立之安立合理；二、别说前后世因果缘起之安立合理；三、以赞叹远离常断而结尾。

辛一、总说能立所立之安立合理：

我于显现性，实法未遮破，
如此能所立，安立无错乱。

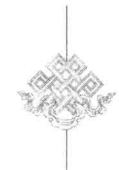
静命论师说：我对于现在名言中显现的有实法并未遮破，所以此处所安立的能立、所立不会有任何错乱，是非常合理的。

前文也讲过：中观派在抉择的过程中，对于显现法不会遮破，如果遮破显现许，一切因果等所有法都已经毁坏了。寂天菩萨《入行论·智慧品》和《中论》当中都是这样讲的，中观派是在胜义中遮破一切万法，对于世俗中从智者到愚者之间一切众生共同耳闻目睹等缘起显现的有实法，并未加以遮破。

对此，依靠凡夫妙慧和圣者的智慧进行分析，万事万物的所有法，从胜义角度全部如同芭蕉树一样无有丝毫实质，所以在胜义中，无论中观自续派还是中观应成派都承认为无有。

由于中观派并未遮破名言中显现的事物，对于将不净执为净、痛苦执为快乐等很多颠倒增益全部可以推翻，并且，这一切能立、所立根本不存在错乱的过失，全部如同莲花花瓣一样了了分明。因此，中观自续派、应成派所承许的“一切法在胜义中无有自性”，这一点完全可以成立。

在颂词中虽然并未直接宣说对方的观点，但间接已经体现出来了。其实，对方是这样认为的，他们对于所谓的“无自性”，理解成在名言中也否定一切法显现，认为眼耳鼻舌身的



对境——色声香味触全部不存在，从而对能立、所立全部已经推翻了。

我们以前也说过：现在有一部分人，《金刚经》《心经》中说眼耳鼻舌身不存在，如果眼睛不存在、鼻子不存在，那我怎么办哪？《心经》说的不合理啊……这种人认为，一切万法空，显现许的法已经不存在了，这样一来，因果也不存在、前世后世也不存在……这种具有邪见的人就是此处颂词中所说的对方。

本论此处所说的与其他中观论典的观点完全一致。大家一定要理解，在说“不破显现”之时，并不是指瓶子的自相或者柱子的自相永远不空，对除此之外存在的一个实有进行遮破。譬如，水月当下显现的本体即是空性，抛开显现之后绝对不可能另外存在一个空性。同样，也不要将空性理解成毫无显现之义，如果连显现也不存在，那它的空性也就杳无踪影了。

因此，空性与显现之间的关系应该是，一者无有则另一者不可能存在，一者存在另一者也必定存在。比如说，瓶子是空性就必定有显现，有显现的话，其本体也必定是空性的。所谓“色即是空、空即是色”的道理也在于此。而二者存在的方式，既不是像黑白线搓在一起那样各自分开——空的时候不是现、现的时候不是空；也不是排除一者后另一者才出现——瓶子首先显现，被打烂后就变成空性了，或者对心的本性最初没有认识时不是空性，一旦认识之后已经成为空性。

当然，在凡夫人相续中，暂时可以通过分别念轮番产生的方式进行修持，但实际上，凡是空性决定为显现，凡是显现决定为空性。《定解宝灯论》中也说：显现周遍空性，空性周遍



显现[1]。如果对显现即是空性、空性即是显现这一道理，并非人云亦云，而是通过中观正理的分析，自己真正抉择并产生了千佛来到面前也不退转的信心，说明对中观的闻思已经到达究竟了。

大家现在已经学习过《中论》、《中观四百论》和《入中论》，在中观方面的知识还是比较丰富的，相关的一些法语也比较熟悉。一般来讲，像俱舍、因明当中，有很多名词都比较陌生，大家也不容易抓到重点，这也情有可原，但对中观方面，很多人应该大概了解一些了。所谓的了解也并不是每天听一堂课来完成一个任务，不是这个意思，每一个人在学习中观的过程中，自己应该生起一种信解，什么信解呢？通过详细观察以后，中观所抉择的完全是正确的，柱子不空的话不可能显现，因为空性才可以显现、显现才是空性。对于这种道理，从自己的心坎深处生起一种不可动摇的正见，这一点相当重要。

以前宗喀巴大师的上师——仁达瓦在《入中论释》的后面也说：即使千百万佛来到我的前面说此非正道，我的心也不可能动摇。正如他说的那样，哪怕有一千个佛来到自己面前，说空性的法不存在、显现的法不空，自己都不会动摇，生起这样一种非常殊胜的定解，根本不会随着其他人转，不要说凡夫、菩萨，即使千佛来到面前，自己的心都不会动摇。

不过，现在的有些人，不用说千佛，一个假活佛来到他面前说：不用学中观、不用学空性，我给你灌个顶，马上解开你的脉结。这些人马上就跟着跑了……

---

① 《定解宝灯论》：任何显现定空性，所有空性定显现，若现不空不可能，空亦不成不现故。



所以，自相续中产生一个稳固的见解相当重要。比如学习大圆满之后，大圆满的窍诀全部融入自己的心，这时会有一种不同的境界，这种境界永远都是不可动摇的。学习中观的话，中观现空无二的道理，不管语言如何宣说、文字如何表示，实际万法的本性就是如此。

这种定解，首先依靠龙猛菩萨、麦彭仁波切的教言进行修持，到一定程度时，在我们的相续中可以生起来。这种境界，不一定要获得阿罗汉等圣者果位才可以，按照麦彭仁波切的观点，即使在凡夫位也可以生起。以前有很多上师也是这样讲的，学习中观一段时间以后，不论你观察还是没有观察，中观的理念和正见始终都可以安住，并且在分析的过程中，并不仅仅在文字上，而是从内心真正认识到万事万物根本无有任何实质。到最后，对于里里外外的任何法都不会有太大的实执；对未通晓这一真理的众生，自然而然会生起强烈的大悲心，这就是闻思中观最好的一种结论。

我想很多道友也应该是这样的，因为你们在寂静的山上，依靠上师和诸佛菩萨的加持，长期修学如此殊胜的空性法门，对财产、名利、感情、地位等，不会像社会上那些人一样特别执著。你们通过学习诸佛菩萨的空性法门，经过长时间的闻思，对这些事情虽然没有全部看破，作为欲界众生相续中仍有习气存在，但不会很执著，看得很淡，了知实质上无有任何实义。这说明对中观空性已经有了进一步的认识，这时，见到世间有些人为了名利、财产等各种如幻如梦的法四处奔波，非常痛苦，对这些人会生起无伪的悲心。一旦生起这种境界，从此以后，你无论修行显宗密宗任何道，都已经奠定了扎实的基础。



Chapter 110

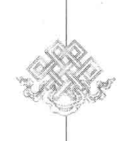
前面已讲了，这里所谓的有法或立宗，并不是指各宗派所安立之法，而是从智者、女人到愚者之间共同显现的法。所以，此处所说的“不破显现”，就是为了承认共现有法而宣说的。

假设以宗派观点来安立，比如柱子，小乘认为它最后变成无分微尘、唯识宗认为是心的一种妙力显现、中观宗认为名言中也不存在等等，有很多不同的说法，由于未能达成共识，也就无法安立一个共同所见。或者从个人喜好来讲，对于我前面的茶杯，有些人觉得非常好、有些人觉得特别难看……会出现各种各样的想法，因此也就无法成立一个共同所现。但实际上，根本不必作这种分析，只是一个杯子放在这里，这就是共同所现的法，也叫做共现有法。

对于“共现有法”的问题，在格鲁派和宁玛派之间辩论得非常激烈。以前根登群佩也对名言量成和共现有法作过宣说。但我想，在这里基本上按照字面来解释，因为你们当中很多人刚开始学习，有些问题不能讲得太多，否则也不一定有利益。

这时，如果有人刨根问底：为什么不破显现呢？

这也并不是为了辩论才保留共现有法，而是确确实实不能遮破的。在名言中，如果连这一显现也已经遮破，中观宗后得为主的名言和唯识宗的名言也就无法安立了，正因为显现和空性都是在同一个法上安立，才说不破显现，这就是自宗不共的观点。对于这一点应该如此理解，麦彭仁波切在《澄清宝珠



论》中也是如此宣讲的，《中论释》以及《入中论释》中也都讲到：不破显现非常有必要。

通达共现有法不破这一道理，在承许名言时极其方便。不要说其他宗派，甚至从中观应成派来讲，名言中如幻如梦的显现应该存在，如果遮破了显现，也就很难安立名言了。

而外道以及佛教小乘、唯识、中观自续派等各宗各派，都存在一种浓厚的执著，如果将此作为正量，也就不可能出现一种共识。所以，上述推理中所安立的有法，是不分任何宗派、完全抛开所有论典的说法，而将世间人们共称共现的法作为有法进行辩论的。

大家平时在辩论的时候也是如此，首先不要把论典的依据摆出来，也不要把自己的观点说出来，比如对瓶子进行分析，大家首先对这个瓶子本身都承认，然后再看两个人之间对这个瓶子的看法有什么分歧？一个人承认瓶子是无常的，一个人承认为常有。这时，由于焦点在瓶子上，承认无常的理由说出来，承认常有的理由也可以说出来，以此展开辩论。

麦彭仁波切在这里明确讲到："由于不依赖于各种宗派的浓厚执著，因此可无有妨害而趋入世间共称之理。"

如云："不依浓厚执，名言极成立，若知诸名言，于论义不昧。"如果未依靠浓厚的宗派执著，所谓的名言就可以轻而易举地成立；如果了知各种名言，对各宗派或各大经论中所讲的内容也会很容易精通。

中观自续派作为度化渐次根基的宗派，在趋入无分别意义而确定中观之要义的道理时，可以分四步境界逐渐趋入。所谓中观的四步境界，早在十年之前，我在讲《大幻化网总说光明藏论》时也给大家讲过，当时听受这部法的人，现在已经不太



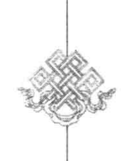
多了，因为那个时候，听者也比较年轻，我也比较年轻……去年讲《中论》的时候，麦彭仁波切在《中论释》当中也讲了中观的四步境界。

第一步境界是空性。什么是空性呢？作为初学者，首先依靠离一多因等中观的各种因，对瓶子、柱子，以及房屋、轿车等一切法进行推断观察，最后都是了不可得，这就叫做空性境界。也就是说，在未经观察时确确实实存在，一经观察，万事万物的法丝毫也不存在。

在初学者面前，首先就是抉择单空。现在很多法师讲经说法，口口声声都是一切万法皆空、五蕴皆空，这就是第一步境界。麦彭仁波切在本论前文也说过：将一切万法的显现抉择为空性不是很困难，但显现空性双运的境界对初学者来说的确很困难。对于这样一种单空，不要说佛教，甚至现在的很多物理学家、研究量子力学的知识分子，在对一切事物分析对比的过程中，也可以得出万法根本不存在的结论。因此，第一步空性境界比较容易。

第二步境界是双运。前面已经抉择了单空，这时，详详细细观察单空从何处来？它的本体是什么？……如此一一观察时，所谓的单空也根本得不到；或者，柱子等法的本体空性的同时可以显现，了知这一点即是通达双运。

比如将柱子抉择为空性以后，再看看所谓的空性存不存在？空性确实不存在，空性不存在的当下可以显现。就像水月一样，天月虽然在水月上丝毫也不存在，水月仍然可以显现。这就是现即是空、空即是现，对此生起不可退转的定解，并非随他人所说，而是自己内心真实生起显现即是空性、空性即是显现的定解。这时，了知缘起的显现和性空的空性二者丝毫也



不相违，就可以称为通达现空双运。

当然，这里所说的空性、现空双运、离戏、等性，全部是按照中观自续派所讲的道理来宣讲的。如果按照中观应成派最后抉择的观点，麦彭仁波切在《定解宝灯论》以及本论前文中都说：大圆满、大手印、唯一明点、空性、双运、究竟胜义、乐空双运、明空双运等，只是名称不同，实际所表达的都是远离一切戏论的意义。

但在这里，大家应该认识，首先将万法抉择为空性，然后空性与显现无二无别，这叫做双运。此处所说的双运，与平时所说的最后中观应成派圣者入根本慧定的双运，还是存在一定的差别。这种双运，是作为一个初学者通过智慧进行观察时，于其相续中次第次第产生的。也就是说，首先将实有的执著逐渐观察抉择为空性，然后是不是停留在一个单空上呢？并不是仅仅停留在单空上。对单空的本体进行观察时，除瓶子等法的显现以外并不是另外存在一个单空，由此了知现即是空、空即是现的道理。这种境界，不一定要证悟人无我和法无我才可以获得，初学者通过理证观察也可以得出这个结论。

下面是第三步境界——离戏。显现、空性二者，虽然从文字表达和分别念的角度分开存在，但从本体而言丝毫也不可分割。比如我们心中想瓶子的空性和瓶子的显现时，会分别出现两个总相概念，但真正去观察时，现和空无法分开。无垢光尊者在《大圆满心性休息大车疏》中说：水月正在显现的当下就是空性的。其中并不是说水月是显现的，除水月以外没有真正的天月，而是指天月在水月上根本不存在。同样，柱子显现的本体就是空性，此显现与空性只是从文字上分开而已，实际是不可分割、无二无别存在的。

对于基的显现必须从根本上遮破，将这一显现抉择空性之后，应该对显空无二无别的道理生起信心。这时，对此显现和空性二者结合起来，如同白绳和黑绳搓在一起的执著也会消于法界，从而现出远离破立、自然安住的离戏之相。

这里所说的离戏与平时所说远离四边八戏的离戏也有一点差别。以柱子为例，柱子的显现即是空性，空性就是柱子的显现，这就是第二步境界时应该了知的。随后在第三步境界时，柱子的显现和空性全部消于法界，虽然如此，却仍然停留在柱子这一小小的范围当中。在第四步境界——等性时，便从柱子这一小范围中扩大开来，柱子也好、瓶子也好，在任何有法的本体上进行分析，所谓的现空双运并不是针对柱子、瓶子、人、牦牛等某一法。对于这些差别一定要分清楚。

你们方便的时候还是要看一下《大幻化网总说光明藏论》，与此处所说的四步境界可以互相对照一下。藏文当中，比如以前哦巴活佛在解释《现观庄严论》时讲道：千万不能与中观的四步境界混淆[①]。但后来解释哦巴活佛《现观庄严论释》的很多人说：《现观庄严论》当中是加行道所取分别的角度来讲，而中观自续派的四步境界是从有境角度来讲。

哦巴活佛在《见解和宗派辨别论》当中也讲了中观的四步境界，麦彭仁波切在其他论典中也讲过，我们以前也考试过。原来讲《中观四百论》的时候，哦巴活佛将此四步境界与《心经》对应说：色即是空是第一步境界，空即是色是第二步境

---

① 《现观庄严论释·弥勒教言》：上品暖位的阶段以及下、中、上品顶位依次灭除对显现、空性、双运及等性的耽著。然而，绝不要误解成与中观四步境界是一个。



界，色不异空是第三步境界，空不异色是第四步境界[1]。总的来讲，大家一定要通达中观四步境界的意义。

第四步境界——等性。上述讲到离戏时仍然存在有法的偏袒执著，比如这是柱子的现空双运、这是瓶子的现空双运，每一个有法各自分开。平时我们讲虚空也是如此：瓶子里的虚空、口里的虚空……而在讲到等性时，各自有法的所缘对境全部消失、得以清净。

如同读幼儿园、小学、中学、大学时，在每个阶段的智慧完全不同一样，最初学习中观时将显现抉择为空性；之后，空性与显现无二无别；第三步除具有有法的偏执外，所谓现空无别的执著也已不存在；到最后，一切有法的耽执所缘境也全部消融于法界，就叫做等性。

当然，由于中观应成派的所化众生是非常利根的缘故，可以直接通达中观的真实胜义、顿悟诸法的究竟本体，因此不需要经过上面所说的次第，所抉择的直接就是最高的空性境界。但作为中观自续派的所化众生，如是空性、双运、离戏、等性的中观四步境界，在每个人的相续中必须逐步修习前前而对后后之理生起定解。

麦彭仁波切给诸位学习中观者，宣讲了非常殊胜的甚深窍诀。大家在平时观察的时候，首先破除对一切万法实有的执著，再对一切万法的实相进一步观察，通过这样的观察，所得妙慧或智慧的范围逐渐逐渐扩大，经过长期的努力修持，自相续中现空双运的境界自然会越来越广泛、深入。

---

① 藏文版本中这四句的顺序是“色即是空、空即是色、色不异空、空不异色”，与汉译版本不同。

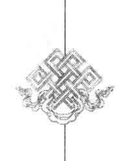


比如刚开始对中观闻思的时候，首先对瓶子、柱子等一个一个观察，发现中观所讲的确实是对的，这些法就是空性的。但对尚未观察的法，认为它们仍然实有存在，又去观察才发现这个法也是不存在的、是离戏的。未加观察的时候这个法又会出现，于是又开始出现贪心、嗔心、痴心等烦恼。虽然如此，经过长期反复地修习，对万事万物除自心的妙力以外根本不可能存在这个道理就会逐渐生起定解。

此处所讲的问题非常关键。现在《中观庄严论释》后面的内容已经不多，应该不会出现违缘，可以全部传讲圆满。我原来这样想过：如果没有出现违缘，能够给大家传讲一遍这部论典，应该说是自己一生中很大的一件事情。我是这样看待的，但你们可能不会这样，总是想：什么时候才能讲完啊……天天这样听着，累得很！可能会这样想。我自己在传每一部法的过程中，一直希望：这部法一定要善始善终地传讲完成。真的圆满一部法以后，心里就放下了很大的压力，觉得做了非常大的一件事情。

以前在法王上师面前也是，每次听受圆满一部完整的法要以后，心里就特别舒服、特别快乐，有这种感觉。但在座的很多人，有50%的人也许会有这种感觉；20%的人可能觉得听也可以、不听也可以；30%的人很无奈，不得不听，认为：最好不听，天天睡懒觉、做非法的事情多么好啊！也有这个可能。所以，每个人的根基都不相同。

希望各位法师最好不要因为极少数人的不如法行为生起厌离心，然后放弃自己弘法利生的事业，千万不要这样。在这个娑婆世界当中，想要找到非常圆满如法的所化众生相当困难，即使有50%的人如理如法听闻并且从中获得利益，宣讲佛法



就是非常值得的！

辛二（别说前后世因果缘起之安立合理）分二：一、略说立宗；二、以理广证。

这里讲了前世后世、业因果如何存在的道理。这个问题在中观当中经常提及，从名言角度来讲，这是相当重要的。

壬一、略说立宗：

故无始有续，执实无实等，
同类之种子，以比量推断。

众生的相续从无始以来就是存在的，执著有实无实等全部有其同类的种子，这一点通过因明的比量可以推断。

前面通过离一多因等中观的有关道理进行抉择，所有万法在胜义中不可能存在，但三有各种各样的显现、各种业力的感受，在众生面前纷然呈现，这一点无有任何欺惑而存在，任何人也没办法遮破它。

对于形形色色的所有法，不管执著为有实还是执著为无实，一切执著的来源是什么呢？就是自相续中无始以来就存在的这个种子。比如执著柱子为实有，正因为相续中存在执著实有的种子习气，才会出现这种执著。因此，众生执著这些法存在、那些法不存在，执著这些法是自己的、那些法是他的，以及执著好的、不好的……众生真的很可怜，相续中存在很多这样的习气，不想执著也会执著、不想烦恼也会烦恼，这就是由于我们相续中存在的这个因而引发的。如果因不存在，就不可能产生这些问题。

当然，在观察胜义的时候，一切万法全部要抉择为空性。但在抉择名言时，必须依靠法称论师的观点毫不混杂、无有错



乱地安立，这就是讲求真理的知识分子不可推卸的责任。

所以，在讲名言时不能说一切法都是空性，什么事情都不用管，不能这样。在讲空性的时候，也不能说亲眼见到的这个法不空。麦彭仁波切在前面再三讲到，无论任何问题、任何言词，第一要抓住重点，第二就是要分清场合。这是学习任何一部经论时不可缺少的要诀。

前面已经解释了颂词所说的道理，由于翻译不同，若以缀文法方式将此颂重新组合，即“实无实等念，同类之种子，以比量推断，无始之相续”，可以这样解释：执著这是柱子、这是瓶子等有实法，以及认为这是虚空、这是石女儿等无实法，诸如此类各自同类分别念的种子或者习气，一直跟随无始以来的相续而存在，这一点凭借理证可以推断。上述两种解释方法，只是翻译不同，怎样解释都可以。

虽然在胜义中一切万法根本不存在，但从世俗来讲，林林总总、包罗万象的形象，已经玷染了可怜愚笨人的相续。作为文殊菩萨、观音菩萨或释迦牟尼佛等圣者，在他们的阿赖耶上不会有各种各样的习气染着，而在凡夫相续中，因为无始以来留存下来的种种习气，才产生了执著各种各样显现法的分别念。

不要说从无始以来，即生在大城市里面长大的一些出家人，一进到旅馆就马上打开电视……因为相续当中有这个种子，现在接触这一对境，便会产生相应的烦恼。《俱舍论》里面也说：对境现前、烦恼种子未断除、具足非理作意，随之烦恼就会产生[①]。所以，相续中的种子已经全部烧光，就不可能再产生烦恼。比如一位阿罗汉住旅馆，阿罗汉根本不会喜欢看

① 《俱舍论》：由具尚未断随眠，境住非理之作意，此三因中生烦恼。



电视的。我们当中的个别道友，真正观察的时候，相续中的习气的确特别严重，见到餐馆有人在吃肉的时候，自己想吃肉的习气非常难以抑制……闭着眼睛，转身离开了。因为我们即生吃过很多很多肉，才有了这种习气种子，一看见对境就马上复发了。

这里也说，不具足智慧等白法种子者的心相续中，很容易被有实法、无实法等林林总总的戏论分别所玷染。如果相续完全得以清净，不要说获得菩萨和阿罗汉果位，即使修行比较好一点的人，对于很多对境都是如如不动的。比如两个人一起到城市里面去，一个人通过学习佛法，对自相续起到一定的作用，遇到很多外境不会动摇；另一个人根本控制不住，一定要享受外境。因此，相续中本来存在的很多恶分别念，通过对治、修行，有些可以完全断根，有些可以暂时压制，这一点与修行有一定的关系。

正因为从无始以来就在心相续中有这些种子，依靠种种对境才会现前各式各样的烦恼。人的前世后世也可以通过这一点来观察，这个问题非常重要。尤其作为一个修行人，对前世后世一定要生起诚信，前面也讲过，一个皈依多年的居士，竟然对“是否真的存在前世后世”产生怀疑，的确让人特别失望。如果没有前世后世，你天天修加行、做功德还有什么必要啊?!因此，不具足闻思的修行、做功德是非常可怜的!

对于这样那样的无边显现，无有因不可能存在，而抛开各自同类的种子也根本无法证成其他因。如同青稞应该以青稞的种子来产生，不可能由稻子或麦子的种子来产生一样，唯有同类的种子才成立为各种各样的这一显现之因。



Chapter 111

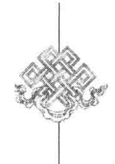
壬二（以理广证）分二：一、破非理观点；二、建立合理观点。

癸一、破非理观点：

此非以法力，以彼无有故。
万法之自性，详细尽遮破。
渐生故非客，非恒现非常。

颂词中说：世间上的任何一个法，尤其外境显现的一切法应该具有与它同类的因，此同类因并不是依靠其他任何有实法的力量而产生。为什么呢？有实法根本不存在的缘故。怎么不存在呢？万事万物自性就是不存在的，有关这方面的道理在前文已经详详细细地说明了。那么，一切万法怎样产生呢？依靠自己各自的同类因，前前作为因后后渐次产生。这些法并非由常有的因中产生，因为它是偶尔性的，并非永远存在；也并不是非常有的其他因中产生，否则这一法就应该恒常不变了。所以，每一个法都应该从它自己的同类因中产生。

大家在每一天的课当中，自己觉得最重要的一个问题，一定要记住！我们每次提问题的时候也是这样，比如昨天所讲的内容当中，你自己已经明白的一个道理可以讲出来。我们每天讲那么多内容，如果一个道理也没明白，全部马马虎虎一带而过的话，没有多大意义。你们每天都花了一定的时间来听受，我也是苦口婆心地讲了很多，如果大家一点收益都没有，实在



没有意义。所以我想：每天讲课的时候，大家对今天所讲内容里面主要宣说的问题一定要明白，然后对其中某一段话，自己觉得即使不看法本也可以在心里通达，了知这里所讲的确实非常有道理。这样一来，对你永远都会有帮助、有利益的。

如果有人想：外面万事万物形形色色的显现，为什么一定要由同类因中产生？比如花朵的因产生花朵而不产生石头，柱子的因产生柱子而不产生瓶子等等，世界上一切万法的因果为什么会不错乱而存在呢？这些法难道不存在非同类的其他因吗？

有人提出了这样的问题。那么，究竟为什么所有法都是依靠自己的同类因而产生，而不是依靠外道所说的业、大自在、实、微尘等常因产生，或者由非恒常的不同类因中产生呢？

假设瓶子等所有万法可以独立自主成立，依靠这些法分别这样那样的现象当然也可以产生。但实际并非如此，所有万法都是依靠自己同类的因而产生，正如本论按照唯识观点所抉择的名言那样，万事万物的一切现象只是了然呈现于心前的一种影像，或者于心中显现而已，除心中显现以外，外境上根本没有一个另行异体存在的法，想要依靠这种法的力量于心中呈现也就根本不可能，因为一切有实法根本不存在的缘故。

如果对方认为：有实法不存在的道理肯定不能成立吧，有实法应该存在。

对此回答：上述运用离一多因的推理，已经详详细细地将从色法到一切智智之间的万事万物全部抉择为空性、离一切戏论，无一遗漏，所有的法全部已经全盘否定了。前面按照中观自续派的观点已经抉择了，也通过中观应成派的观点作过分析，任何法都毫无保留，肯定是不存在的。



因此，对于一切万法不存在的道理，你们为什么说不合理呢？应该是合理的。按照唯识宗的观点，在我们面前显现的各种外境，只是在心面前呈现而已，除此之外，外境当中不可能独立自主存在。当然在真实义中，所谓心前的显现也无有容身之地，就像无有印章的印纹一样，心和外境同样不存在，最后应该将一切法都抉择为不存在。但暂时可以说：外境所有的法不存在，其本体不存在的缘故。

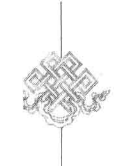
既然有实法不存在，那它到底是无因显现，还是依靠非有实法本身的其他因而显现的呢？对方又提出了这个疑问。

这两种情况都不是。现在我们眼睛所见到的色法，或者耳朵所听到的声音等，这些包罗万象的一切万法，全部以次第性而产生。如果是无因而生，夏天不一定要有鲜花，或者冬天也应该有鲜花，为什么呢？无因产生的缘故。在无因的情况下突然产生，无论偶尔生还是次第生都不合理，因为必定会永远出现或永远不出现，关于这一点，正如前文所阐述的那样。

如果又有人认为：瓶子等显现，按照外道裸体派、大自在派、伺察派等的观点，由常有的识、微尘、主物等各种因来产生，会不会有相违的过失呢？

相违。分别念所执著的柱子、瓶子等法，或者在眼耳鼻舌身无分别五根识面前所显现的任何法，如果是你所说的常有自在的我或者梵天作为因而产生的话，那么，这些法就永远不会成为生灭之本性。但实际上，这些法均为生灭之本性，而不是不灭不变恒常出现，是故绝非由一个恒常的因所生。

这一点大家应该了知，如果由恒常的因中产生，所谓的果永远也不可能消失。假设果消失，那因也就不合理，为什么呢？在因的反体上出现了存在和不存在两个阶段，这样一来，



恒常的因根本不可能成立。所以这个问题一定要明白。

无分别念面前也好、分别念面前也好，各种各样无欺显现的这些法，不可能无因而显现，绝对是依靠各自因缘而产生的。尽管存在一种因，这一因也不可能是外境的力量，正如我们这里所抉择的一样，任何万法全部抉择为心的本体，因此依靠外境的力量产生是绝对不可能的。一切法都是由自己的心来造作的，外境中独立自主存在之有实法的本体不可能成立。而除有实法以外，其他如大自在等因根本无法成为万法的因。

因此，是由存在于心中的习气界完全成熟所导致的。这就是此处中观瑜伽行派所抉择的观点，外境全部是自己心的一种幻现，全部是心的一种迷乱习气显现的。这一点，通过理证完全可以证实。

那是什么样的理证呢？下面通过理证建立合理的观点。

癸二、建立合理观点：

前面已经遮破了非理的观点。一切万法应该是心造的，而心也是以前前的同类因来产生后后。有关这些道理，大家在闻思的过程中应该经常思维：现在所有的显现是不是心呢？应该说是心的一种显现，就像梦中的外境一样。了知外境都是心以后，心是否存在它自己前前的刹那呢？应该存在，心依靠前前的习气逐渐流转而不断展现出来。

对于这个问题，大家不能仅仅在口头上说说，一定要在自己内心再三思维，通过梦喻以及不净观的比喻来观察，尤其要以唯识宗的教言经常观修，长此下去，对于外境不存在的道理应该会很清楚。智悲光尊者在大圆满的教言中说：依靠无垢光尊者的加持，我今天才领悟了万法唯心的道理。所以，大家不



要以为这是轻而易举的事情，一定要经常祈祷上师加持，依靠自己的理论智慧，才能逐渐通达这些道理。

串习如意故，初由自类生。

就如同我们的意识一样，通过无始以来的串习，可以产生各样各样的显现，而在最初的时候，它也是依靠自己的同类因产生，并不是从其他的一个事物中产生的。

正如前面所说的那样，里里外外所展现出来的万法，全部由心的习气中显现，就如同串习贪欲与恐怖之心一样，前后世存在也同样可以成立。

本论在这一问题中，依靠因明的推理，宣讲了众生前世后世存在的道理。众生的前世后世绝对存在，这一点无须任何怀疑，决定存在。是以什么样的方式存在呢？对此必须依靠因明的推理进行论证。

当然，有些人对佛陀具有虔诚的信心，依靠经论教典的说明，就会对前世后世存在这一点生起比较强烈的信心，认为：佛陀说前世后世存在，众生的前后世肯定存在。但有一部分人，对佛陀说的话也不一定特别相信，在这种人面前，一定要运用确凿可靠的依据来论证。此处会引用一部分相关的推理来说明，后面也会继续讲。

针对当前社会或者对每个修行人来讲，这方面的道理至关重要。有些人虽然身披袈裟，心中却想：人如果不存在前世后世怎么办啊……我今天辛辛苦苦地背了那么多论典，后世不存在的话，我怎么办啊？可能有些人会这样想的。因为后世如果真的不存在，自己做这些善根毫无用处，不如天天休息、享受生活，人生几十年过去之后，就可以永远安息了……实际并非如此，我们的智慧和思维毕竟具有一定的限度，你们自己如果



对前世后世产生怀疑，一定要学习因明的论典，依靠这些理证进行推理。

那么，前后世是怎样成立的呢？中观和因明里面都讲得特别清楚，前世后世肯定存在，众生刚出生第一刹那的心并非无缘无故而产生，应该有它前面的心作为因。我们可以观察：世间的婴儿刚刚生下来的时候，他的心的来源是什么？应该是前面的中阴身。中阴身的心来源于什么呢？应该是他的前世。那前世的心又来源于什么呢……如此逐渐向前推，可以成立前世是存在的。《量理宝藏论》中运用火的微尘来比喻：火分子是依靠前面火的微尘分子来产生的[①]。任何一个法都应该有它前面的一种因。

对于因明稍有认识的人，这些问题也不难理解，但对因明要诀尚未通达的人来讲，觉得这种说法似乎不能成立。实际上，你如果认为不成立，可以把依据摆出来，没有任何依据就说不成立是不合理的。

现在世间上个别的研究生、博士生，他认为前世后世不存在，但是不存在的理由根本举不出来。因明当中说，很多人说前后世不成立的理由，全部是一种不定的相似因。比如现在有些科学家，从人或者绵羊的身体中提取细胞，然后制造克隆人、克隆绵羊，他们认为这其中不具足父母不净种子的因，是由他们创造出来的。实际这是不合理的，为什么呢？无论绵羊还是人，细胞在结合的过程中，任何科学家都找不出无有中阴身趋入的依据。

佛陀在经中已经明显讲过：中阴身遍满一切方所，只要因

① 《量理宝藏论》：石及柴等非火因，火因本为火微尘。



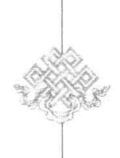
缘条件具足，任何地方都可以趋入。而且，众生通过胎卵湿化的方式都可以产生，并不是所有产生都需要父母的不净种子。所以，如果某位科学家认为人的前世不存在，一定要举出一个最合理的理由，如果真的能够举出来，并且确实非常有道理，我们不承认前世后世也是可以的。

本来所谓的生并不是肉眼能够见到的，也不是分别念能够想象的，中阴身的趋入，唯一依靠瑜伽现量才能了知。但这些科学家具不具足瑜伽现量呢？大家在分析问题的过程中，自相续产生怀疑是可以理解的，但自己应该观察：这种怀疑合理还是不合理？如果是没有任何道理的一种怀疑，那也只不过是自己的愚痴心导致而已。

有关前后世存在的道理，《释量论》和《量理宝藏论》当中有大量的理证来证实，此处麦彭仁波切也通过一些窍诀作了理证分析。

依靠这样的理证，可以推出什么结论呢？具有贪心者的后世肯定是存在的。比如阿罗汉或菩萨，以无我的智慧对治自相续的我执和贪执，最终全部得以断根，因此不可能有后世。但世间的具贪者，种子尚未烧毁之故，因缘具足时必定会生根发芽，因此，正因为往昔曾有接触少女的感受，在相续中留存了贪心的习气，依靠这种习气，无须任何人教就会希求这样的接触。因此，不论男人女人，对于对境的贪爱从无始以来就在相续中存在，即生因缘聚合便可以引发。

当然，引发贪心的问题还是存在一些差别。比如在今生中，不管转生为男人还是女人，都会将人作为对境产生贪心；如果是旁生，也会对自己同类的对境生起贪爱。这个原因是什么呢？自相续中具有贪心的习气，这是近取因；身体则有一定



俱生缘的作用。比如一个人会对人产生贪心，但对其他旁生不一定产生贪心；这个人死后转生为牦牛，就不会对人生贪心，而是对同类对境的牦牛生贪心。

所以，人的前世后世为什么存在呢？麦彭仁波切在这里也讲了，仅仅依靠贪心也可以推出来，众生肯定有前世，因为任何人都不必教，到了一定时候，他相续中的贪心就会自然而然增长，依靠这种不清净的心同样会引发未来的贪心。不仅人如此，甚至特别愚笨的动物界，对于这些方面还是具有一定的智慧。这说明众生从无始以来在轮回中一直流转，在流转的过程中，对对境产生贪心的种子始终没有灭，一直留存在阿赖耶上面，一旦因缘具足就会起作用。

另外，我们以前也讲过，牦牛刚生下来的时候，不需要其他众生来教，几分钟之后就可以慢慢站起来去寻找乳汁，这说明从无始以来就在轮回中做过众生，在它的心里具有这样一种意识。作为人类来讲，有些对歌舞非常有兴趣，稍微学一点或者根本不用学就可以精通；有些对经论方面有一定的习气，稍微学一点、看一点，就可以通达佛教的教义。所以，在我们的阿赖耶上有一定的习气，这一点通过推理可以推出来，这在学习佛法的过程中还是相当重要的。

我们现在学习的任何知识，在后来的生活过程中有些特别明显、有些不太明显，实际都与习气有一定的关系。比如有些人背诵、学习经论非常费劲，这说明什么呢？前世没有好好闻思的缘故。有些人毫不费力，听一句就基本上都明白了。人与人之间的差别的确很大，你们从各个班里面也可以看出来，有些人前世没有好好闻思的缘故，今生一看到经典论典，就好像挨了当头一棒，一直迷迷糊糊的。或者，有些人对学习佛法非



常有意乐，非常精进；有些人则对一些流行歌曲，有关战争、贪爱方面的话题，显得非常聪明。这个原因就是，前世的习气与往昔所造的业不相同的缘故。

就像学习读诵等一样，有些人读几遍就可以马上通达；有些人一个偈颂念了三百遍还是背不下来，或者今天背得特别好，明天早上一个字也想不起来。萨迦班智达也说：今生比较笨的人应该在即生中好好闻思，为什么呢？因为前世没有认真闻思，今生才会如此。今生好不容易具足了这么好的机会，再不好好闻思的话，来世会更愚笨的[①]。

因而，就如同具有贪欲者屡屡作意美女、懦夫反复作意毒蛇等可怕事物，依靠一再串习的力量，结果在他们前面似乎真的了然呈现所想对境一样。的确是这样的，具有强烈贪心的人每天想着他的对境，到一定的时候，在他的幻觉中或者梦中可以出现这一对境，再继续想的话，甚至白天也会显现。有些懦夫每天担心会不会出现毒蛇，有时候毒蛇真的会在他面前出现。有些女众胆子特别小，经常想：会不会来坏人啊？会不会来土匪啊？有时候真的感觉有人在敲门一样……这种情况也有。所以说，这也是心里面种下的一种习气。同样，修禅和修不净观等一切心的流转全部与之相同，比如以前龙猛菩萨的一个弟子，通过修持禅定，最后头上也长出了牛角；也有些人修持不净观以后，自己所见到的景象全部现为白骨等。

大家通过今天所讲的内容应该知道，自己的心并非无缘无故而来，一定要具足因缘才能产生。这种产生并非无因，也不

---

① 《格言宝藏论》：即使明早要死亡，亦应学习诸知识，今生虽不成智者，来世如自取储存。



是依靠其他事物或者常因而产生，这个问题相当关键。

大家听完课以后应该想一想：心应该有它前面的因，这个因是心还是心以外的他法？不可能是外境，本论在总义中已经对外境着重作了遮破，在宣讲论义时也作了遮破，真正的外境是不存在的。应该是自己的心，自己的心从无始以来到现在，均是以自心作为近取因而产生的。

所以，这种串习力相当可怕。众生相续中，不要说从无始以来，仅仅即生当中的有些串习就很难改变。比如好的串习，有些修行人每天住在寂静的地方闻思修行，对这种生活已经非常习惯，突然到了城市当中，可能一天都待不下去。为什么呢？因为城市里面的这些人，整天都是吃吃喝喝，在一些散乱、愦闹的状态下度日子，对修行人来讲非常不适应。这一点，很多修行人都有亲身体会。另外从不好的串习来讲，有些道友以前在家的时候，一大半的时间都是在非常恶劣的状态下度过，现在即使出家了，有些恶习还是很难改变，即使一天两天改了，这种习气种子却始终在他的阿赖耶上根深蒂固留存，稍稍遇到一点外缘就马上恢复到原来的状态。

在这方面，依靠自心来观察就会非常清楚。因此，现在遇到菩提心和空性法门的时候，大家不要仅仅在理论上讲。当然没有闻思肯定不行的，必须精进闻思，与此同时，应该依靠空性和悲心来改变自己的相续，这是相当重要的。如果现在不去改变这种心的状态，即使所有三藏十二部全部精通，到最后临终的时候可能还是有一定的困难。

那么，是不是从现在开始再不闻思，将门关起来闭关呢？

也没必要这样。所谓的闭关是非常厉害的人才可以坐得下来，一般的人闭关相当困难。我想现在个别闭关的道友可能都



有这种体会……你们每次出关的时候都是什么样？你们自己也可以扪心自问。

所以我想：以后每天都应该安排一个比较短暂的时间，自己好好地观观心。因为时间太长的话，可能从听课等各方面有一定困难，但是早上起来之后短短的时间当中观观心，这个应该不会影响的。否则，今年、明年……始终都在闻思，临终的时候对很多法都没有真正观修过，这样有点可惜！大家一边闻思一边稍微观修，这个很重要。

这里也说：习气萌发时非常可怕，就像贪欲者和怯懦者面前所显现的事物一样，有时候也是真实存在的。《前世今生论》中讲过这样一个故事：以前有个商主的儿子，对自己的母亲非常孝顺。有一次他要出远门，便将母亲托付给妻子照顾，妻子也是按照丈夫的嘱咐悉心照料婆婆。后来她婆婆出现眼翳，在食物中见到全部是毛发，并因此患上了癌症，心中很怨恨自己的儿媳妇。商主回来以后，他的母亲对他说：你的妻子总是给我吃一些不好的食物。商主去问妻子时，妻子说并没有给母亲不好的食物。到最后，商主自己做了非常美味可口的食物给母亲，母亲依然觉得遍满毛发。商主知道并不是妻子的问题，而是母亲自己患有眼翳导致的，这样如实告诉母亲以后，他母亲的思想也摆正过来，癌症也渐渐痊愈了。这就是暂时的一种习气导致的。

现在很多去医院看病的人也是这样，有些人对自己特别疼爱、特别执著，明明自己没有癌症，其他人说已经得了，他就真的患上癌症并且马上死亡了。也有些人明明得了癌症，但别人说“不是癌症，检查错了”，他心里一放松，所谓的病痛马上不见了，这种现象相当多。



众生各自面前的境现都不相同，各自的习气也不相同。断除习气的方法和调整境现的方法，大慈大悲的佛陀在经典中讲得相当多，我们应该对佛经深信不疑，对佛陀所说的教言经常思维观修，这是非常必要的。

因此，第一刹那产生的心绝对不是由外界事物的力量所生，比如婴儿刚刚出生时第一刹那的心，是不是由地水火风等外境的事物中产生呢？绝对不是。也不是由外道所说的常因中产生，更不是无因而生。

这一段话很重要。心前面的因应该是心，我们可以这样立宗。在立宗的过程中，如果有人不承认，认为心依靠外境而产生。这时可以问他：如果心由外境中产生，请举出一个可靠的依据。这个依据，他根本举不出来。或者说是常因中产生，这一点大多数人都不会承认。如果是无因产生，前文所讲的过失依然存在。对于一些对前世后世抱有怀疑态度的人，的确应该好好地学习一下《量理宝藏论》和《中观庄严论释》的理证，这些理证对有智慧的人来讲，即使一句话，也可以解决他心中所有的怀疑和邪见。

如果不是无因，也不是由其他事物或常因中产生，那它究竟是怎样产生的呢？是由分别心本身前面的同类事物等所生。比如我前世分别柱子、分别瓶子等，依靠这种同类的分别因来产生。为什么呢？比如牦牛，它分别绿草、分别清水等，这说明有同类因在它的前世存在。关于这一问题，麦彭仁波切说："《成量论》中宣说了名目众多的理证，如果在这里一一写出，会造成文字繁冗，故而搁置一旁。"



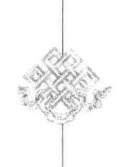
Chapter 112

此处所讲最甚深的要义，也就是说，心的本体本来即是明知的，这种明知并非明明清清或者说是一种光明，所谓的明知之识，即指心的本体是自明自知，具有了别、辨别外境的一种能力，这就是心的法相。而此处所说明知之识的近取因就是明知之识。

关于近取因，《俱舍论》当中讲过很多，大家应该清楚。比如青稞的种子是青稞的近取因，而心识的近取因就是心识，除心识以外，其他的石头、柱子或者苗芽等无情物作为因不合理。为什么呢？非心本性的一个法不可能产生心识。当然，对因缘不太精通的有些人，将作为俱生缘的身体安立为近取因，这是非常大的错误，《释量论》中已经对此作了遮破。

现在外道等很多人，认为身体是人生命的因。这一点在学习《前世今生论》时已经解释过，从表面来看，自己的身体受到损害时，心情也会不快乐，因为心和身体有能依所依的关系，一旦所依受到损害，能依也会起变化，但不能以此就说身体是心的因。

有关这个问题，《前世今生论》中遮破得非常清楚。希望你们相续中真正有一些怀疑的话，应该说出来与金刚道友讨论。所谓的怀疑不是不能有，相续中产生一些怀疑非常正常，但有了这些怀疑以后，不能让这种怀疑始终住在自相续当中，应该将它们作为焦点，与道友一起辩论。如果道友不能解开自



己的疑惑，到一些上师面前问，很多上师已经在佛教团体灌输了很多年，对这些比较简单的问题都可以回答。这样一来，自相续的怀疑已经遣除，以后不会在这方面生邪见；如果怀疑未能遣除，邪见也就很容易生起。

可是，有些人心里面的怀疑非常多，却不敢说出来，害怕别人对自己的印象不好……这样不太好，对自相续产生的怀疑，金刚道友之间可以讨论，或者到法师那里去辩论，如果他也无法说清楚，再去找其他的堪布。如果还是解不开你的疑惑，到时候我们到辩论场里面去，我给你们当翻译……辩论场上的这些人是比较厉害的，我们一般都不敢进，很害怕，因为他们一个比一个厉害，不要说去辩论，连看都不敢看……

在座的人，有些外道或者其他人与你辩论的时候，我最担心的，就是你们对佛教真正的观点说不出来，如果真正说得出来的话，佛法的真理不会败倒在任何科学或者理论学家、文学家面前。

作为真正的佛教徒，关于前世今生、业因果等很多问题，别人给你提出来的时候，你会不会回答？如果回答不出来，也只能败在他们面前。以前印度那烂陀寺等许多寺院，如果有外道来辩论，一些小班智达经常特别害怕，因为当时的外道辩论特别厉害，所以护门班智达都是由那若巴、帝洛巴这些大班智达来担任的。

我想，现在大多数世间人根本不学理论，每天只是想着钱财，可能基本上不会有这方面的疑问。万一有的话，最好以佛教的观点来回答，这个很重要。不然，真正有外道徒来辩论的时候，“啊，堪布，你帮我回答……”那时候不一定找得到……



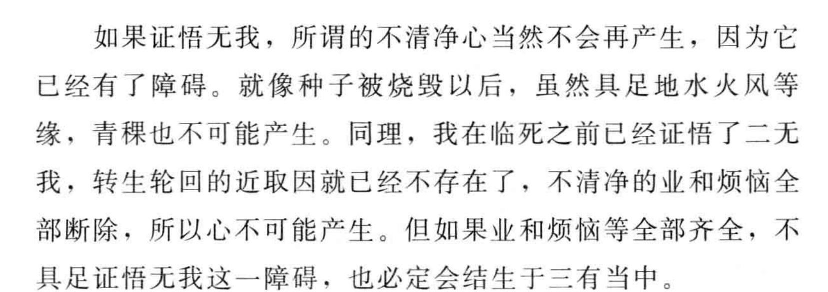
众生的心以外不可能有其他法成为心的因。依靠这种理由，前面所说的众生从无始以来到现在，所谓的心在名言中一直连续不断，这个问题也很容易证实。

前际无始这一点可以成立，因为众生刚刚出生时的心是以前面中阴身的心作为因，中阴身则以前世的心作为因……一直往上推，从无始以来，众生就在轮回当中流转。正因为如此，现在世间上有很多人都能够回忆前世。但现在的很多科学家觉得，这是非常深奥的秘密，以科学无法解释。实际上，对于这一问题，《前世今生论》以及其他很多论典都已经解释过。其实仅从今生来观察也可以了知，比如我从小学习特别好、特别精进，对每一种知识都下了特别大的工夫，最后到晚年的时候，原来所学过的知识都会记得清清楚楚，原因是什么呢？正是依靠心的相续才得以留存，不仅今世，这些知识的种子，甚至在来世也会有。在这些问题上，只要详详细细观察并不是特别困难。

同样，如果未能断除贪心和我执，未能获得阿罗汉果位，我和我所执的烦恼习气与最后的死心相连，必定会产生后世之心。因为因缘具足时，果一定会产生，就像前面所观察的前际无始的推理一样。

这就是因果的规律。不论任何法，只要因缘全部具足，其果必定无有任何障碍而产生。比如青稞的因已经具足，地水火风也全部具足，这时会不会产生青稞呢？肯定会产生，这是因和果基本的自然规律。因此，依靠前刹那心产生后刹那的心，这一点通过现量便可了知，根本无须比量推理，因为我今早的心一直不断地产生，到晚上休息时心仍然产生，直到我临死之前，我的心相续都是连续不断的，这一点现量就能知道。





如果证悟无我，所谓的不清净心当然不会再产生，因为它已经有了障碍。就像种子被烧毁以后，虽然具足地水火风等缘，青稞也不可能产生。同理，我在临死之前已经证悟了二无我，转生轮回的近取因就已经不存在了，不清净的业和烦恼全部断除，所以心不可能产生。但如果业和烦恼等全部齐全，不具足证悟无我这一障碍，也必定会结生于三有当中。

在座的人现在没有修空性和大悲心，即使表面上念咒语、磕头以及听课等等，每个人都觉得自己的善根非常了不起，实际在死的那个刹那也是用不上的。因此，大家对于真正佛法的内容，一定要在相续上串习。假设既没串习又未发愿，所做的善根不一定在下一辈子马上成熟，所以修行非常重要。

由此可见，在尚未证悟无我之前，三有就不会销声匿迹。这一点大家一定要清楚，如果没有证悟无我，我执和烦恼的种子全部齐全，就会在轮回中不断流转。一旦证悟空性，这种不清净的心相续就会中断，不会再转到轮回当中感受痛苦。

另外，众生的心都具足一种光明分，有时也称之为如来藏或者说佛性，从语言文字表达时，这叫做心性光明。这种心性光明并不是在获得成就时马上断灭，为什么呢？《定解宝灯论》中也说：显现上，我执的心断了以后不会再产生，而光明的心与此有一定的差别。这一光明心的本性，从显现上虽然有一种同类因，从实相来讲，同类因也不存在，但光明部分应该存在，因此说，转生为天人时，人的所有习气都不具足，或者六道众生所见不同，最后到佛位时仍然有光明的显现，原因就在这里。

光明的心不观待任何我执等其他法，虽然已经证悟了人无我和法无我，光明的心仍会继续产生，或者说，它的本体存在



的障碍丝毫也不具足，即使在佛地，光明大心也不会退失。有关这方面，在学习《宝性论》等释迦牟尼佛第三转法轮的教义时已经解释过，从大乘了义经典的角度来讲，众生乃至佛陀的智慧都是无有任何退转的。所以，不清净的心是无常的，依此不清净心产生佛陀的无二智慧，但心性光明不会退转，这一点也是诸位理教主陈那、法称论师等共许的。

按照观现世量的观点而言，不清净的心虽然已灭、但智慧不会间断的道理，也需要依这种方式来建立。有关这个问题，麦彭仁波切在《三本性论》等很多论典中讲得比较清楚，《大幻化网总说光明藏论》中也提过，《入中论》中也说：获得法身时，所有的心和心所全部灭尽，但是智慧的本体不会间断。这是实相现相分开的角度可以这样讲。这种道理，依靠理自在的因明方式可以进行论证。

这以上宣说了附加内容。

上述所说的，不管前世后世还是业因果的关系，在名言中不仅合情合理，而且，按照瑜伽行中观派静命论师的观点来安立名言，也是以事势理可以成立的。

当然，抉择空性时，依靠中观自续派和中观应成派的观点来建立，但在抉择名言时，以事势理轻而易举便可成立的，就是中观瑜伽行派的观点。为什么呢？因为通过因明的理证或者法尔理等四种理来观察，万法唯心造这一问题非常容易，用梦的比喻或者幻觉的比喻均可了知外境确实不存在，全部由众生不清净的心造成。

一切万法，在胜义中不存在，而在名言现相时可以说无情法存在，在名言实相上则是万法唯心造。有关这方面，前面已经运用非常多的理证作了论述。对此完全通达以后，不符合因



缘缘起实相以及抹杀因果道理的所有恶见、邪见，全部都会烧尽无余，所以，这个问题相当重要。

但对这些问题，没有闻思恐怕很多人不会知道。即使这次学习一遍，也不一定记得特别清楚，因此要再三地看、反复地思维，最后才会打下稳固的基础。否则，经论里面的道理非常深，众生的分别念不一定与它相应。即使相应一段时间，但不一定长时间留在心的库房里面。因为我们心的库房里放了太多乱七八糟的贪心、嗔心等，这些与心的保管者很相应；而中观的空性、大悲心等智慧，他不一定愿意留存，也许两三天就让你拿出去……我想：在我们心的库房里，最好不要放一些世间法，最主要的就是要有出世间的真理，有关空性和悲心等方面的智慧相当重要。

对中观应成派和自续派，尤其静命论师的这部论典通达无碍，不仅可以将不符合因果道理的邪见全部摧毁，而且对因果之理超胜他道也会生起坚不可摧、牢不可破的定解。

佛教中所讲到的，名言中有因有果、前世后世以及三宝的加持等，决定是存在的。对于这些法存在的道理，仅仅了知肯定不行，一定要在心坎深处生起坚不可摧的定解，这一点很重要。

你们现在正在学习《定解宝灯论》，希望在每一天的课当中都应该有一点收获，如果像完成任务一样去听，没有意义。现在的有些世间人，不去上班就没有工资，所以每天都会去，但是到了办公室里面抽个烟、看个报纸，然后一直盯着时间，时间一到就回去……我们不应该这样。从法师的角度，对于自己所讲的内容最起码有两三句应该有一些深刻的体会；下面听法的人，每天也要有所收获，这个很重要。



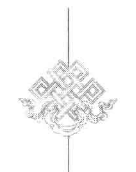
有关业因果等佛法的道理，的确具有超胜之处。现在世间的科学家，都说自己所研究的是至高无上的知识。但实际上，不要说胜义当中非常深奥、远离一切戏论的空性道理，甚至名言中非常简单的，比如寿命无常、人身难得的道理，他们也是从来没有观察过，甚至对自己的生活处境也从不观察。

当然，佛教与科学应该有相同的地方，这一点我们不否认，但是不能说“佛教非常好，就像现在的科学一样”，这种说法绝对不合理。正如前段时间所讲的，佛教与其他宗教，在行为上应该和合，但在见解上，千万不要说：啊，佛教很好，就像儒教一样；佛教很好，就像道教一样……如果具有一些特殊密意的话就不说了，否则，如果心里真的认为佛教就像道教、回教一样，那就完全错了。

对于其他宗教的慈善行为等，佛教也承认，而且也可以行持，但以此不能代表二者完全一致。尤其在见修行果上，以前的很多大德也说：佛教的见修行果或者基道果的道理，任何一个新的学问都无法摧毁。但是大家装着外道，互相辩论一下是可以的……

由于有部宗等对中观派所抉择的胜义中一切万法不存在的道理不能接受，于是以嗔恨的心态说：“主张万法无自性，是强有力否定因果等一切事实的观点，因此可以叫做‘全空灌顶派’。”

不过现在可能是“不空灌顶派”，本来城市里面的人都是邪见蔓延，特别可怜，但很多藏传佛教的上师到了外面以后，对业因果、前世后世等基本的佛教道理根本不讲……可能也讲不来，只要是“人民币存在，我就给你灌顶”，这样的话，对双方有没有真正的利益也非常难说。



真正所谓的灌顶，以前我也讲过，灌顶的上师需要具足一定的境界，不是随随便便谁都可以灌顶的。接受灌顶的人也要有一定的根基，或者基本的佛教正见必须具足，否则，对上师三宝不太相信、对前世后世也深感怀疑，这样的人灌“上师心滴”、“系解脱”……也许是我特别吝啬，总觉得藏传佛教至高无上的上师心滴等这些法不是那么容易就能得到的。不过，这些上师有神通的话，可能已经看出了他们前世的善根，或者今生的一些状况……

以前有些人说龙猛菩萨是魔王的化身，有部宗也认为：你们中观宗说一切法都是空性的，这已经强有力地诽谤了业因果的关系。讲《中论》和《四百论》的时候经常遇到这些人，他们认为中观派是“全空灌顶派”，此处所说的“灌顶”，不一定是密宗所谓的灌顶，而是让所有人弘扬一切法都是空性的说法。

他们还说：“如此损减因果者，以邪见摈诸善法，妙法稼雹虚空花，求善妙者当远弃。”这些中观派已经将因果法全部诽谤了，依靠这种邪见完全摈除了一切善法。就如同冰雹可以摧毁所有庄稼一样，佛陀因果妙法的庄稼，依靠你们中观派空性的见解冰雹，已经全部摧毁了。所以，只要是希求善妙解脱的小乘行人一定要远离大乘，因为大乘认为一切法都像空中鲜花一样不存在。

这些人由于未通达“万法自性存在则因果不合理、若无自性则因果更富合理性”的要点，才发表了以上这番言论，实际上，依靠在名言中存在、胜义中不存在这种分开二谛的方式进行抉择，他们的谬论全部可以一并遣除。

辛三、以赞叹远离常断而结尾：



故诸常断见，此论悉远离，

灭尽及随生，如种芽茎等。

依靠这部《中观庄严论》，已经将所有外道承认的常见和断见全部远离了。为什么呢？因为因灭尽以后果随之产生，就像青稞的种子和青稞的苗芽一样。

有关无欺因果的道理，在学习《中论》的时候也讲过：名言中只要因缘聚合，它的果必定会产生。比如你在山谷里面大声叫，便会传出一种回音，这就是一种因果；做善业会有快乐的果报，做恶业会有痛苦的果报，这也是因果。所以，名言中因果的本体无欺存在，而在胜义中，它的本体就像水月一样是空性的。

应当了知，承许一切有实法非刹那性的常见，以及有实法无有因果关系相续断灭的断见，在《中观庄严论》这部建立胜义理与世俗理的殊胜论典中不可能共存，就像在光芒下黑暗无机可乘一样。

所谓的常见和断见，实际都是依靠有实法来安立的，比如柱子是有实法，承许它是常有的；或者说柱子原本存在，现在已经断灭了。所有常见和断见都需要依靠有实法来解释，那么，在胜义中连有实法也不存在，又怎么会有常见和断见呢？

既然如此，世俗中会不会有常断的过失呢？

不会有这种过失。种子的前前之因灭尽，必定会产生后后之果；而因应有尽有则果必定产生。对这一连续不断的因果规律用比喻来说明，就如同种子生芽、芽中生茎等一样。

《宝云经》中也说："菩萨如何精通大乘？菩萨皆修学一切学处，不缘修学、亦不缘所学之道、亦不缘学者，依彼因、彼缘、彼事亦不堕入断见。"菩萨是如何精通大乘甚深广大法门



的呢？从名言来讲，菩萨学习一切应该学习的知识；在胜义中则得不到修学，也得不到所学之道以及学习者。其中，“彼因”是指如种子一般的因，“彼缘”指地水火风等，“彼事”则指它的果。虽然一切都得不到，但依靠“彼因”、“彼缘”、“彼事”也不会堕入断见。

又云：“善男子，于此菩萨以正慧而分别色，分别受、想、行、识，若分别色，则不缘色之生，不缘集。不缘受想行识之生，不缘集，不缘灭。亦即以分析胜义中无生之智慧，非是于名言之自性中……”在名言当中，菩萨以真正的智慧分别色法，在胜义中根本无法得到色的产生和来源，“集”也即来源之义。在胜义中，不仅色得不到，识也是根本得不到，其来源同样得不到，最后它的灭法也是得不到。当然，无生的智慧并非针对名言，也就是说，名言中所有的法都存在，而在胜义中全部都是不存在的。

下面再分析粗大的常见和断见。

执著有实法非为刹那性是常见，比如外道认为瓶子、柱子等并非刹那性，而是永远存在，这叫做常见。认为现在的蕴不生后世的蕴，或者业中不生果，这就是断见。进一步说，虽然有实法的因存在，但它却不生自果，这种执著为断见。比如说我们的心现在存在，但以后不会有，所以即生中尽情享受就可以了，现在世间上的很多人都是如此，他们认为每天在这种状态下生活非常快乐，这就是断见派。

遣除如同极险悬崖般外道所执的这种恶见的对治法：认定一切有实法刹那灭尽便可以对治常见，因样样齐全必定生果则可对治断见。因为一切法是无常的本性，必定不是常有；一切法依靠因缘可以产生，必定不是断灭。



对这个问题再详细说明：认定柱子刹那刹那灭尽这一点，非但不是断见，反而是遣除常边的对治法；由因中产生果非但不是常边，反而是断见的对治。这两种对治法，在名言中虽然是非常合理的执著智慧，但仅仅依此能否产生胜义远离一切戏论的空性境界呢？不能产生。因此，必须通晓万法无自性这一道理。



Chapter 113

《中观庄严论释》当中，现在正在讲远离常见和断见的道理。前面已经讲了，常见就是指任何法永远不会坏灭，就像外道所承认的大自在天或者常我等；断见是指，不论有为法还是无为法，此法原本存在，后来依靠其他违缘而毁灭，之后再也不会产生。这就是粗大的常见和断见。

依靠上述所说的道理，可以出现观待空性的常见和断见。一切万法，即使在胜义中也实有存在，这是常见；不要说胜义中，甚至名言中也不承认，即是断见。一般来说，学过宗派的有些人认为，胜义中一直实有存在，如有实宗认为微尘、心识等在胜义中实有，或者一些世间人，认为某种法在名言中也根本不存在，这就是常见和断见。

这种常见和断见的对治：在名言中，一切形形色色的万法全部存在，以此不会堕入常边或有边，并可对治无的边；胜义中一切万法均无有自性，它不是无边与断边，并可遣除有的边。

尽管如此，胜义中不存在、世俗中存在的这些道理，全部属于能取所取分别念的范畴，对于这种细微的常见与断见，仍旧需要生起远离一切戏论的中观境界来断除。真正达到中观应成派所抉择万法离戏的境界，或者说诸佛圣者各别自证的境界时，便会灭尽一切执著相，这时，可以完全超离名言中存在的常边与胜义中无自性的断边。就像《中论》所抉择的一样，到



了最究竟的境界，一切见解全部扫尽无余。

由此可见，遣除粗边、细边、极细边的前前见解是后后见解的基础。比如，外道、佛教有实宗、中观自续派，以上上宗派的见解可以遣除下下宗派的常见与断见，在这一过程中，上上的见解逐渐产生。也就是说，外道所承认的常见和断见遣除后，佛教真正的因果正见可以在自相续中生起来，因为外道认为人死后不再流转，或者认为神我始终存在，这种观点能否作为佛教的见解呢？根本不能。这种见解遣除以后，有部宗或者唯识宗所承认的中等常见和断见，以及中观自续派细微的常见和断见，全部都遣除，自相续中可以生起中观应成派或者密宗的究竟见解。

当离戏达到究竟之后，即是符合至高无上之实相的见解。这时，既不堕于常边也不堕于断边，就像《现观庄严论》在抉择遍智时说：此边彼边全部远离。这就是佛陀至高无上的究竟智慧。并引用《三摩地王经》的教证："谓有无者即二边，净与不净亦为边，是故舍弃二边后，智者亦不住中间。"因此，入根本慧定时，完全安住于远离一切戏论的状态当中，而在后得时，根据菩萨或者宗派见解的不同，可以遣除粗、中、细的各种边执，当所有常见断见全部遣除以后，所谓的真实正见也可以建立。

戊三（如是通达之功德）分三：一、证悟胜义无自性之功德；二、世俗显现起作用之功德；三、修习二者双运之功德。

下面主要讲断除烦恼障和所知障方面的教言。首先讲证悟胜义谛具有何种功德。



己一、证悟胜义无自性之功德：

通法无我者，串习无自性，

颠倒所生惑，无勤而断除。

通达人无我和法无我以后，在自相续逐渐长期地串习无我自性，对一切诸法实相所产生的颠倒增益，无须任何勤作便可断除。颂词中的“惑”，表面看来是指烦恼，实际是烦恼障和所知障的共称。

首先学习中观时，应该通过因明的各种推理以及离一多因等正理进行抉择，对胜义谛的相关疑惑全部遣除，从而通达人无我和法无我。一般来说，在加行道和资粮道是以总相的方式来通达，到一地菩萨以上则是以现量的方式来通达。

当然，仅仅通达还是不行的，在座的很多道友，首先学习中观，只是理论上明白并不足够，一定要在相续中数数串习，时间长了以后，自相续中的很多功德便会逐渐稳固。比如修菩提心，刚开始的时候心不能专注，或者心稍微能够专注，但也很难控制……有这种情况。同样，对二无我的道理基本明白以后，相续中不一定真正获得这种境界，所以，需要长期依止善知识，在寂静的地方认认真真修习，这样一来，心相续中的颠倒执著分别念会慢慢消失，这一点相当重要。

众生相续中全部是增益的颠倒法，本来存在的法认为不存在，本来不存在的法认为存在，依靠这种有境分别念所产生的障碍、束缚心的一切烦恼，通过长期不间断地修习，总有一天会在无有任何刻意勤作的情况下全部断除。

当然作为凡夫人，最初修习的时候确实有一定的困难，希望你们不要心生畏惧，这是我们修行过程中千万不能有的。大家在修行过程中，稍微累一点或者遇到一些困难，以此为缘离



开学院确实不合理。有个人说："我对菩提心实在生不起信心……"我想：这可能与自己的前世有一定关系。但因为生不起信心就放弃肯定不行，一定要对大乘的教义、大乘菩提心的功德以理观察，长期下去，自相续的很多烦恼习气会逐渐遣除的，到八地菩萨的时候，与佛陀基本无别，在无有任何勤作的情况下便可断除所有障碍。

再进一步地说，初学者对实有执著的串习力相当大。刚开始的时候，有些人感觉越学越烦恼、越学越痛苦。其实我们以前也讲过，并不是这样的，如果真正如理如法学习，烦恼不可能越来越厉害，由于以前从未观察过，现在进行对治的过程中，发现自己的对治力很微弱，这是正常现象。经过长期不间断地串习之后，到一定时候，依靠自己的发心力，无须刻意断除，这些烦恼就像一滴水滴在燃烧的铁块上，自然而然便会消失。最后到达佛地，世界上所有万法的真相一目了然，就像庵摩罗果置于掌心一样里里外外非常透明。

这一点以事势理可以成立。总有一天，在座的每一个人都会通达一切万法真正的实相，这一点无有任何怀疑，这就是佛陀的金刚语。

对于具备此种理证智慧者——佛陀来说，遮障外境实相的障碍丝毫也不存在，通达一切万法的因缘已经全部具足。这时怎么会不通达一切万法的自相呢？必定已经通达，无有任何障碍、因缘全部积聚的缘故。

前面说：现在的凡夫人在未来仍会继续转世，因为并未具足通达无我空性这一障碍，自相续中的业和烦恼等因缘已经齐全，这样一来，后世必定一直不断出现；一旦具足产生我执的障碍——二无我的境界已经出现，自相续中不断流转三有的业



和烦恼的因已经烧尽，这时肯定不再流转。

反过来说，佛陀照见一切万法的障碍一点也没有，以前在三个阿僧祇劫中积累福慧二种资粮的因缘全部具足，为什么不能照见一切万法呢？肯定能照见。这一点通过事势理可以成立。

同时，不管见道、修道等任何一道，均可说为所断的对治。比如一地菩萨的道，即是一地所断的对治。所断的对治或者道，《现观庄严论》中将其称为修治，其中尤其对一地到九地之前作了广泛宣说，在讲到十地时，则以比较的方式来广说。

龙树菩萨言："若有实承许，难忍贪嗔起，恶见普受持，成彼所生诤。彼为诸见因，无彼惑不起，故若尽知彼，见惑悉清净。"如果承许实有，此人相续中难忍的贪嗔痴就会不断起现，一切常见、断见等恶见，也会在这人相续中普遍受持，由于这些见解导致，各种争论也必定经久不息。因此，这种实有就是一切见解之因，它如果不存在，一切烦恼就不会产生，一旦了知这一道理，所有恶见、烦恼全部都会得以清净。又云："谓谁了达彼，现见缘起者，依缘生不生，正智佛陀说。"这个世界上的任何一个人，若能通达缘起空性的道理，也即胜义中依靠因缘也不产生，世俗中依靠因缘必定产生，这正是具足大智大悲的全知佛陀亲口宣说的万法之真理。

《月灯经》中说："贪欲之念、所贪之法与贪者无迹可见。"贪执的对境、贪欲的念头以及相续中生起贪心之人，在胜义中真正去观察时根本得不到，就像《金刚经》所说，一切万法丝毫也不存在。这是从三轮体空的角度来讲的。

一切对治法可以断除所有所断，比如具足无二智慧时，依



靠它可以断除烦恼障和所知障，但反过来说，所有所知障和烦恼障会不会遮蔽人无我和法无我的智慧呢？绝对不会的。

《释量论》中说："无害真实义，颠倒纵尽力，不能遮自性，觉持彼品故……"一切真实义的本体即是无有任何损害的本性，无我智慧的本体不具足任何痛苦，不会成为所断。而且，无我的智慧属于真实义，如果是颠倒义，到一定时候必定会被遣除而显露真相，但无我并非颠倒义，而是无有任何损害之真义。因此，无论颠倒分别念如何精进努力，也不可能遮遣一切万法无我空性之自性，因为心识已经受持无我智慧之本体的缘故，在这个世界上，任何法都不可能加害无我智慧。如同种子已经烧毁，其苗芽从此以后再也不会产生一样。

按照一般共称之五道十地的安立，应从《入中论》、《现观庄严论》、《大圆满心性休息》等其他论典中了知，此处不作广说。

下面略述断除所断之方式的附加内容：在断除障碍和增长智慧方面，大乘所有的观点，如无著菩萨和龙猛菩萨之间的广派和深派无有任何相违，弥勒菩萨和文殊菩萨的观点也无有相违，同理，他们所传下来的诸位智者的观点也根本不相违。

《定解宝灯论》中也曾讲过，有些人认为释迦牟尼佛的第二转法轮最了义，并对龙猛菩萨极为赞叹；有些认为第三转法轮最了义，因此对无著菩萨极为赞叹。而自宗宁玛派的观点，正如《大圆满心性休息》和《定解宝灯论》中所讲的一样，二转和三转法轮都可以说为最了义，两大祖师的观点并不相违。

以下对此等道理稍作说明。

总的来说，资粮道、一地的功德都不可思议，更何况十地的智慧，当然更加不可思议，而它们的所断——颠倒的伎俩也

是变化莫测、不可计数，在很多大乘经典中，对断除所断的方式以及所断的分类等作了比较清楚的宣讲。

从总的方面而言，烦恼障与所知障的定数为二，这一点通过事势理可以成立。当然，在这个问题上有一些辩论，有些人认为所有的障碍不一定包括在两大障碍中。比如证悟二无我之胜观的障碍是烦恼障和所知障，而寂止方面还有禅定障、习气障等很多障碍存在。按照麦彭仁波切的观点，所有的障碍可以包括在二障中，除此以外一概不承许，名称上虽然可以有习气障、胎障、禅定障等说法，真正归类时，应该全部包括在两大障碍当中。

这一点为什么以事势理可以成立呢？众生修习佛法的目的有两种，一是获得阿罗汉、菩萨等果位的解脱；二是获得圆满正等觉佛果。也就是说，在这个过程中产生障碍的法，一是障碍获得解脱，二是障碍获得佛果，除此之外无有其他。

所以，麦彭仁波切在这里清楚讲道："障碍的定数为二，除此之外无需再安立其他一个障碍。"当然，从暂时分类来讲，安立其他支分障碍也未尝不可，但总的来讲全部可以包括在二障当中。按照《俱舍论大疏》的观点这样讲过，虽然《俱舍论》并不承许所知障，然而其中所说的非染污障实际就是所知障，因此，所有障碍都可以包括在二障当中。

《辨中边论》云："所说烦恼障，以及所知障，彼摄一切障，尽彼许解脱……"佛经所宣说的烦恼障和所知障可以摄尽一切障碍，将此二者断尽以后便可获得解脱。在一切经论中，都异口同声地说除这两种障碍外再无有第三种障碍。

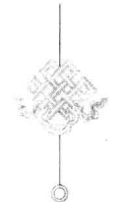
一切障碍中，比较粗大的部分均可包括在烦恼障里面，而最细微的部分，实际就是对如实现前所知万法之自性作障碍



的，因此超不出所知障的范畴。

什么法障碍解脱呢？我执、我所执等即为烦恼，可以障碍解脱。什么法障碍了知诸法呢？所谓的“了知诸法”就是指获得遍智的果位。佛陀依靠遍智的方式度化一切众生，可以说遍智即是佛果。对它作障碍的，即是未现前一切法之自性的愚痴，这就是所知障。

对于烦恼障与所知障二者的差别，各大论典中讲到了很多不同的类别，从因的角度，依靠人我产生的障碍叫做烦恼障，依靠法我产生的障碍叫做所知障。从本体方面，《宝性论》中也说：吝啬等烦恼叫做烦恼障，三轮执著叫做所知障。从作用上分，对解脱起障碍的，叫做烦恼障；对佛果起障碍的，叫做所知障。虽然有种种不同的说法，实际要点并不相违。



Chapter 114

下面《中观庄严论释》当中，正在讲断除所知障和烦恼障的问题。关于烦恼障和所知障的差别，在各大经论中都有不同的说法，比如释迦牟尼佛的《楞伽经》中，从作为因的人我和法我方面安立[①]《宝性论》从本体方面来宣说，本论下文也会有所提及。有关作用方面的差别，《经庄严论》中讲得比较清楚。

《经庄严论》，也称为《经观庄严论》、《大乘庄严经论》。按照藏文直译，用《经庄严论》比较好，但现在已经形成了一个习惯，一下子很难改过来，所以，《大圆满心性休息大车疏》当中一直用《经观庄严论》。实际上，就像《中观庄严论》是所有中观的庄严一样，《经庄严论》就是整个大乘经藏之庄严的意思。

归根到底，导致我们漂泊轮回最主要的因是什么呢？就是贪心、嗔心、痴心等六种根本烦恼以及一切随眠烦恼，而这一切烦恼的根本即是俱生坏聚见或者说萨迦耶见。只要坏聚见存在，其他的一切烦恼全部会产生；坏聚见不存在，其他烦恼也不会产生。不仅大乘中观如此承许，包括《俱舍论》第五品也讲得很清楚，一切我和我所见就是萨迦耶见，它是一切烦恼的

① 《楞伽经》：以我执产生的烦恼心为烦恼障，以三轮法执产生的分别心及习气为所知障。



根本、一切轮回的根本。

这一点依靠理证可以成立，通过自己的体会也可以成立。怎样以理证成立呢？如果我和我所不存在，贪心、嗔心等烦恼便不会产生，因为一切烦恼都是依靠“我”而产生的。有了贪心、嗔心等烦恼以后，轮回的现象自然而然就会出现。所以说，一切烦恼依靠坏聚见而产生，这一点以理可以成立。

同样，具有人我执之根本的一切烦恼是烦恼障。《楞伽经》中也已经讲过这个教言，这是从因方面来讲的。由于佛陀以如所有智照见如所有法、尽所有智照见尽所有法，而一切凡夫众生，对于尽所有方面的世俗法，以及如所有方面胜义谛的一切法，未能如理如实地照见，就是对万法之自性愚昧不知的无明，这种法我执之根本的一切粗细愚痴，即是所知障。

所谓的烦恼，有时候包括所知障，有时候不包括所知障。在很多经论中都有两种解释方法。大家应该清楚，二障在因、本体、作用方面存在很多差别。现在外面的很多人，对所知障和烦恼障的差别根本不懂。我碰到过一位居士，他说：“我的烦恼很深重，因为我的所知障还没有断……”他自认为既懂得所知障又懂得烦恼障，但是对这两种障碍的本体、作用和来源根本不明白，就随随便便这样说。

实际上，《现观庄严论》中说：希求如来的果位，是一种细微的所知障。所以，“想获得佛果、发菩提心”这种心态，也属于有缘的执著。当然，从暂时凡夫角度来讲，它虽然是一种所知障，但也是需要希求的，因为我们相续中粗大的烦恼和我执必须依靠这种所知障来断除。《澄清宝珠论》中说：对佛果的希求是一种愚痴。因此，从最究竟的道来讲，它是一种所断，但暂时还是需要的，就像依靠船只过河以后，可以将船只



舍弃，但在未到达彼岸之前必须依靠它。

对于前面所讲的所知障和烦恼障的道理，原原本本了解之后，再与实修正道的阶段相对应，也即按照《宝性论》的观点来宣说：依靠我执产生的布施违品，称为吝啬；持戒波罗蜜多的违品，就是破戒；安忍波罗蜜多的违品为嗔恨；以及智慧的违品邪慧等，全部可以包括在烦恼障当中。

对此进行分析时，需要从两方面来理解，如果将六波罗蜜多的违品全部安立为烦恼障，有一点不合理。为什么呢？所知障实际是一种无明，而六波罗蜜多的违品也是一种无明，由于布施波罗蜜多、持戒波罗蜜多等全部是智慧的本体，正如黑暗与光明相违一样，无明与智慧不可能同时存在。麦彭仁波切在此处说得很清楚，由我执产生的布施、持戒甚至智慧波罗蜜多的违品，全部属于烦恼障，只要它们存在，我们的心就不可能趋入于真实波罗蜜多。而由法我执产生的三轮执著的吝啬等，并不包括在此处所说的内容当中。

我们在以后学习的过程中，经常会遇到烦恼障、所知障，但对这方面进行分析的，其他论典当中并不多。此处麦彭仁波切从作用、本体方面作了非常清晰的介绍。

那什么是所知障呢？人我已经断除，但未完全通达法无我的本体，在行持波罗蜜多的过程中，以法我产生三轮执著，比如这是布施的对境、这是布施者、这是布施的施物，这种依靠法我执产生的分别念，即是所知障。《宝性论》云："三轮分别心，许为所知障，悭等分别念，许为烦恼障。"三轮执著的虚妄分别心，称为所知障；悭吝等分别念，承许为烦恼障。

教证中清楚讲到，二障都属于分别念的范畴。以前有些论师认为，所谓的烦恼障和所知障不是心的本体。但一般来讲，



宗喀巴大师以及麦彭仁波切认为，应该是心的本体，如果非心本体会有很大过失。为什么呢？大乘中观并不承认小乘宗所许的不相应行，除心以外怎么会有一种无情法的障碍存在呢？不可能存在。《宝性论》中也明显讲到，所知障和烦恼障都是一种分别心，只是从来源的角度有点不同，烦恼障是以人我执产生的一种粗大分别念，所知障则是以法我执产生的比较细微的分别念。对这个问题，大家一定要明白。

由此可见，如果证悟人无我，属于烦恼障的一切烦恼就不可能存在。《入中论》也讲到，人无我是烦恼障的对治，法无我是所知障的对治。这方面的教证，《楞伽经》中也比较明显。

这一点以理证如何成立呢？比如获得阿罗汉果时，其相续中不会对怨者生嗔、对亲者生贪，因为所有烦恼都是依靠"我"来产生的。这一点，我们自己观察一下就可以知道，大家每天不管修行还是工作，好多愉快不愉快的事情，全部是依靠"我"产生的。如果对"我"没有执著，每天都会非常快乐！所以，从无始以来对"我"的执著，对我们的危害相当大。不要说将"我"的执著从根本上断除，即使稍微减轻一点，在生活修行等各方面都会有很大利益，这一点现量就可以成立。

龙猛菩萨的《中观宝鬘论》中说："何时有蕴执，尔时有我执，由我执有业，由业而有生。"任何人在任何情况下，只要有蕴的执著就会对我执著。萨迦耶见直接的对境就是我，间接的对境应该是蕴，因为"我"本来不存在，众生所执著的实际就是五蕴的聚合。《量理宝藏论》中也讲过：我们听到的声音只是一个总相的声音，并不是自相的声音，但人们认为听到了自相的声音。同样，萨迦耶见表面上是执著我，但"我"根



本不存在，实际所执著的就是蕴，只要对蕴的执著存在，“我”的执著肯定存在，再由此造作各种各样的业，依靠恶业堕入恶趣，依靠善业转生善趣，如此一来，便在轮回中始终不断地流转。这个教证，以前宗喀巴大师在《善解密意疏》中运用过，《入中论》讲声缘证悟空性时也运用过。

《释量论》也说：“有我则知他，我他分执嗔，由此等相系，起一切过失。”只要有“我”的执著，便会出现对“他”的执著，依靠“我”和“他”的执著必定出现两种烦恼，即对自方生贪心、对他方生嗔恨心，依靠这种烦恼的连接，三界轮回中的一切过失和痛苦肯定会现前。又云：“是故贪著我，尔时当流转。”只要贪著“我”，就必定在世间不断地流转。

所知障和烦恼障实际都是分别念，大家对这个问题一定要清楚。以前国王赤松德赞时期有三大译师，其中一位叫做益西得的译师是这样说的：所谓的烦恼障是我和我所执，而所知障一方面应从能取所取方面安立，另一方面，对于五明具有愚昧的部分，也称为所知障。

又如《入中论》云：“慧见烦恼诸过患，皆从萨迦耶见生……”通过智慧进行分析时，完全可以了知，轮回中一切烦恼过患的来源，就是萨迦耶见。当然，萨迦耶见有俱生萨迦耶见和遍计萨迦耶见，所谓遍计的萨迦耶见，比如讲数论外道、胜论外道时，他们将一种常有的法执著为我，这是不符合实相的，它是不是轮回的根本呢？并不是。任何一个众生不管转生于何处，都认为“这就是我”，对自己有一种自我的执著，这种俱生的萨迦耶见才是一切轮回痛苦的根本。

那么，这样的我执依靠什么来断除呢？唯有证悟人无我方能断除。在获得见道时，对于照见万法真相起颠倒作用的一切

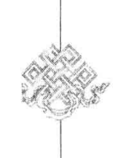


遍计部分便可断除，或者说，依靠萨迦耶见所产生的一切遍计部分都可以断除，而在修道时可以断除其俱生部分。麦彭仁波切在《澄清宝珠论》中也说：获得一地时，二障的遍计部分可以断除，一地到七地之间断除烦恼障的俱生部分，七地以后则会断除所知障的细微部分。

有关遍计与俱生的一切内容要点，大家可以从麦彭仁波切所著的其他论典中了知。麦彭仁波切在与鬲沙格西的辩论书中说：所谓的遍计我执，比如执著瓶子为常有，叫做遍计我执、遍计烦恼；仅仅执著瓶子，认为“这就是瓶子”的执著，叫做俱生烦恼。一般来讲，俱生和遍计之间的差别，按照唯识宗的观点来解释，无著菩萨在《瑜伽师地论》中说：宗派引发的各种增益，如认为常有自在的我存在、神我存在，或者微尘中产生我等等，是一种遍计执著；而每个众生认为本身固有的我存在，叫做俱生执著。这样理解也可以。有关这种说法，在无畏论师的《入中论释》中说：本来不存在而增益出来的我执，叫做遍计我执；仅仅认为“我存在”的执著，叫做俱生我执。

在辩论场所中，对所谓的俱生和遍计辩论得非常多。有时候，为了增上智慧，辩论是非常有必要的；但有时候觉得辩论对自相续也不会有什么改变，最关键就是生起菩提心最重要。

从声闻、缘觉来讲，唯一修持烦恼障的对治法——人无我。由于他们已经从根本上断除了人我的执著，如同薪尽之火一样，再也不会于轮回中流转，可是，未圆满修行法无我的缘故，没有断除所知障。大家应该清楚，声闻缘觉并不是没有通达法无我，《定解宝灯论》第二品按照全知无垢光尊者《如意宝藏论》的教言也作了宣说，阿罗汉断除了少分所知障、证悟



了一点法无我，但是证悟很微小的缘故，加上否定词说并未证悟法无我，因此，大家应该根据不同的场合来区分这些说法。

一般而言，障碍所知之自性的所有愚痴都可以运用烦恼这一名称。比如八地菩萨有没有烦恼呢？从具有障碍之愚痴的角度，可以说存在烦恼。麦彭仁波切在与扎嘎活佛的辩论书中也说：很多经论中所安立的烦恼这一名称，有时候指所知障，有时候指烦恼障。宗喀巴大师认为所知障从第八地开始断，其密意主要从作用方面来解释，七地以前虽然也会断所知障，但八地以后主要是所知障起作用，因此说八地以后才断所知障。

因此，所有障碍均可称为烦恼，也即平常所说的“惑”。虽然以此代替，但也并非仅仅是指二障中的烦恼障。关于诸如此类的说法，哪些情况下是指烦恼障；哪些情况下，虽然说无明、愚痴等，其实是指所知障，对不同的场合进行分析至关重要。

麦彭仁波切所说断除障碍的观点非常合理，不论翻开哪一部经论，比如《解深密经》、《楞伽经》、《楞严经》，以及大乘《弥勒五论》、《中观六论》等，对这些经论都可以通过这种方法直接解释。

而其他宗派个别论师的观点，解释起来还是有一点困难。从格鲁派来讲，他们的观点也有些不同，比如宗喀巴大师在《现观庄严论·金鬘疏》中所说的观点，与宁玛派的观点基本相同，认为从一地到七地之间断除烦恼障和所知障，八地以后仅仅断除所知障。但宗大师在后期所作的有些论典中说：从八地才开始断所知障，之前不断。后来克珠杰跟随宗大师后来的观点来解释，而甲曹杰则认为：一地到七地之间也会断除所知障。萨迦派的全知果仁巴认为：从一地到七地，俱生烦恼障等



一切烦恼障全部断除。后来萨迦派的达贤巴，也即香秋巴认为：七地之前也会断除所知障。

所以，萨迦派、格鲁派等的观点，在有些论典中也有不同的说法。当然，从宁玛自宗来讲，荣索班智达也有粗大的烦恼称为烦恼障、细微的烦恼称为所知障的说法，但基本上与全知无垢光尊者、麦彭仁波切的观点相同，而且按照这种方法来解释的确非常好。大家对于这些问题详细观察之后便会了知，麦彭仁波切的观点确实具有不共的特点，自然而然会生起信心。

当然，你如果不持任何观点，谁对、谁错都可以，反正下完课以后喝一点东西马上睡下去，这是最美好、最重要的……心里一直这样想的话，我们也就无话可说了。但我想：在学习中观、因明的过程中，对于各种不同的观点，应该凭借自己的智慧去分析。为什么呢？麦彭仁波切在本论中再三讲过：真实的理证智慧需要依靠自己分析观察而产生。大家在求学的过程中，一定要认认真真观察，一旦在相续中生起不合理的分别念，自己应该有能力应付。不过有些人学中观的时候，一直想安住、禅修；让他安安静静坐下来观修的时候，又想分析……这些完全是颠倒的，不太合理！

按照宁玛自宗的观点，大乘圣者从见道开始同等断烦恼障与所知障。此处所说“大乘圣者”，主要是为了区分小乘阿罗汉转小入大的不定种性者。因为小乘阿罗汉已经断除所有烦恼障，在转入大乘之后，一地到七地之间无有烦恼障的所断。当然，转小入大的不定种性者，有以道入和以果入两种，以道入者相续中仍存在烦恼障，比如我获得预流果之后，大乘种性成熟，这时我相续中的烦恼障并未完全断除。而以果入的阿罗汉已经完全断除烦恼障，因此不包括在此处所说的这种情况



当中。

大乘圣者到八地时，我执引发的一切烦恼障全部断除，以无勤趋入对境法性的方式，连我执的细微运行也予以灭尽，这在《现观庄严论》中有明显讲述。之后，于三清净地时唯一断除二现习气或者所知障。然而，此三清净地毕竟属于有学地，因此，不可能得到一切障碍习气全部断除的境界。《入中论》说："净慧诸过不共故，八地灭垢及根本，已净烦恼三界师，不能得佛无边德。"此中讲到清净的智慧与一切过失不可能共住的缘故，到八地时已经灭尽所有烦恼及其习气之根本，虽已成为烦恼全部清净之三界导师，仍然无法获得佛陀无量无边之殊胜功德。

这种观点，不仅仅是中观应成派的观点，而是包括唯识宗以上所有大乘的观点，比如《解深密经》、《楞伽经》、《十地经》等经典都是如此宣说的，因此，龙猛菩萨和无著菩萨，或者说弥勒菩萨和文殊菩萨的观点完全一致。

在藏地雪域，格鲁派的克珠杰等个别论师，有不清净七地唯一断除烦恼障的说法。宗喀巴大师晚年的观点是具有一定密意的，但后来追随这种观点的大德在解释这一问题时还是值得观察。因为从一地到七地之间，既具足人无我的智慧，也具足法无我的智慧，那么，由法执引发的所知障为什么不能断除呢？应该断除。

这种理证非常尖锐，《现观庄严论》等论典中也是这样强调的。当然，格鲁派个别论师认为《现观庄严论》不了义，或者将之称为自续派的论典。有关这方面，《定解宝灯论》中已经遮破过，比如将狮子贤论师、解脱部论师说为自续派，认为他们的观点不究竟倒也可以，但《现观庄严论》完全是解释佛



陀二转法轮隐义的教义，如果说这也不了义的话，这个世界上恐怕再也找不到真正了义的论典了。麦彭仁波切在《定解宝灯论》当中对此说法作了着重驳斥，并且说[①]：太阳已经升起来的时候，仍需要其他因缘方能遣除黑暗，这种说法真是稀有！

《辨中边论》也说："于法界无明，十种所知障，十地诸违品，对治即为地。"这里面明确讲到，十地当中每一地都存在需要断除的所知障，对于这十种所断作相应的对治，由此安立为十地。《现观庄严论》也清楚讲到，见断和修断中有三十六种分别，其中既包括烦恼障也包括所知障，所以，从一地到十地之间，所断应该分开。按照自宗观点，一地到七地之间同时断除烦恼障和所知障，七地以后唯断所知障。依靠这种观点来解释非常容易，否则，很多经论的观点也就很难解释了。

---

① 《定解宝灯论》：日虽升起遣黑暗，观待他缘真稀奇！



Chapter 115

《中观庄严论释》当中，现在正在讲如何断除烦恼障和所知障的问题。前面已经讲了，我们自宗承许：十地中每一地都有所知障的一部分，而七地之前，每一地都有烦恼障的一部分。对这个问题，大家应该清楚。

按照格鲁派个别论师的观点，到八地才开始断除所知障。这种观点不太合理，麦彭仁波切在《辩答日光论》中讲得非常清楚，以前讲《善解密意疏》的时候也讲过，大家基本上非常熟悉。

他们是这样认为的：所知障从第八地开始断，而且声闻缘觉所证悟的法无我与佛菩萨在证悟法无我方面无有差别，三乘所证悟的智慧相同。并且运用很多教证进行说明。

对此，萨迦派全知果仁巴为主的论师们反驳说：假设如此，声缘阿罗汉趋入大乘时，在不清净七地虽然获得了对治的智慧，但根本不存在所断。会有这种过失，这样一来，《俱舍论》和《现观庄严论》中讲到：将要获得二地时，在一地末尾无有任何间断的阶段，称为无间道。如果丝毫所断也不存在，为什么现在不能获得二地呢？正因为存在障碍，需要将它们全部遣除才可以无间获得二地，其他地的无间道都与此相同。同样，已经得到二地、三地……所有障碍全部远离以后的阶段，即是解脱道。如果所断根本不存在，解脱道又该如何安立呢？因此，按照你们的说法，所断不存在，所谓的无间道和解脱道



也就不合理了。

在这个问题上，格鲁派的有些论师与萨迦派的达仓罗扎瓦，他们进行辩论的时候，格鲁派的有些论典中说：阿罗汉趋入大乘是从第八地开始。按照这种观点，大乘和小乘相比，小乘成佛的时间应该更快。为什么呢？小乘声闻在三世中精进修持可以获得阿罗汉果位，再直接趋入大乘，则无须经过前两个阿僧祇劫。所以，转小入大的阿罗汉成佛更快，有这种过失。

还有些论师认为：从一地到七地之间，入定时的智慧力增加，出定时继续积累资粮等，因此并非无事可做。这种说法也不合理，如果所断一点都没有，智慧又怎么会增加呢？如同阳光越来越强烈时，天空的云会越来越少，如果所断方面没有任何差别，一地菩萨与七地菩萨之间的智慧不应该有任何差别。正因为所断存在的缘故，所获得的智慧才存在明显和不明显的差别，所以他们的说法并不合理。

还有些人认为：从一地到七地之间，虽然无有烦恼障和所知障的所断，但是存在禅定障等其他障碍。这种说法也不合理。宗喀巴大师在《菩提道次第论》中也说：所有障碍都应该归属在烦恼障和所知障当中。那么，你们所说的禅定障，到底包括在二障中的哪一个里面呢？除二障以外不可能另外存在第三种障碍，前面已经引用《宝性论》的教证说明过这个问题。

菩萨具有无量大慈大悲的方便法，在两个阿僧祇劫的漫长时间中修习无我，也即资粮道和加行道之间需要一阿僧祇劫，一地到七地之间需要一阿僧祇劫。而《俱舍论》中明确讲到：声闻在三世当中、独觉在百劫当中，便可以获得暂时的阿罗汉果位。这样一来，应该说：小乘根基比大乘根基好，小乘成就更迅速等等。存在很多过失。



萨迦派运用很多教证理证遮破了对方的观点，格鲁派后来的一些大德也对此进行解释，类似的宗派方面的辩论，到现在始终不断。不过，现在很多宗派与宗派之间的辩论不是特别强烈，因为大多数僧人在外面发展经济，心也比较散乱。不像以前的很多高僧大德和出家人，一心一意地闻思佛法，在这方面思考比较多。现在很多人的目光基本上不放在这里了，有些放在金钱上、有些放在名声上，也有些放在实修上，存在各种各样的情况。当然，因为一些历史性的原因，整个闻思修行的场合受到了不同程度的破坏，宗派与宗派之间的辩论基本上已经没有了，现在想要恢复恐怕有一定的困难。

当然，全知果仁巴是非常了不起的文殊菩萨化身，全知宗喀巴大师也是非常了不起的大成就者，辩论双方并不像现在的两个小和尚互相争论一样。因此，麦彭仁波切说：对于这种名副其实的成就者之间的辩论，我们应该抱持一种不偏袒的公正态度，尽情欣赏这一理证技艺较量的精彩表演。在这个过程中，没必要赞叹格鲁派如何如何、评价萨迦派如何如何，只要站在中间欣赏就可以了。不过，麦彭仁波切虽然是这样说，但有时候还是稍微偏重萨迦派的观点多一点……

烦恼障和所知障实际并不是完全分开存在，二者并非毫无关系，就像中观里面所讲的：如同身体具有身根一样，愚痴遍于一切烦恼[①]。当然，分开来讲的时候，所知障的本体不一定是烦恼障，烦恼障的本体不一定是所知障。但从总的愚痴角度来讲，所知障和烦恼障并不矛盾，可以说烦恼障是所知障的一部分。

---

① 《中观四百论》：如身中身根，痴遍一切住，故一切烦恼，由痴断随断。



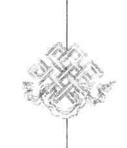
二无我也是同样，人无我实际是法无我的部分。麦彭仁波切在其他教言中说：就像树木和巴拉夏树一样，一个是总相，一个是别相。尊者在有关二无我的修法中也说：对我和我所的执著，叫做人我；而缘我和我所的执著以外的法，就是法我。比如我执著自己是人我，执著我的柱子、我的瓶子也属于人我；而认为这是瓶子、这是柱子，并未将它执著为是我的，这就叫做法我。如果通达我和我所的对境，就已经通达了人无我；通达了一切万法的本体空性，就叫做通达法无我。

以下引用全知荣索班智达在《入大乘论》中的观点进行说明。

对方认为：对苦谛和集谛的所断烦恼进行观察，它们到底是一体还是异体？假设是一体，后面的对治就无有意义。因为七地以下已经断除烦恼障，不必再去断除所知障，二障一体之故。倘若是异体，缘所有三界、六趣以及执著瓶子、柱子等，世界上一切形形色色、无量无边的每一种烦恼，都需要一一断除。因此，烦恼障与所知障不论一体还是异体都不成立。

对此疑问，荣索班智达回答：一切烦恼的来源就是我见。大家平时一观察就很清楚：今天心里不舒服、很痛苦，或者生嗔恨心、贪心、嫉妒心、傲慢心，所有八万四千烦恼生起来的时候，其实全部与我执有直接或间接的联系。如果没有与我执相联，就根本不会产生烦恼。所以，我今天对别人不高兴，原因是什么呢？仔细寻找一下就会发现：噢，因为他对我说过某些话或者对我做过某些事，所以我不高兴。然后，我对别人生竞争心、嫉妒心等等，实际全部是“我”在操作，如果“我”的基础不存在的话，所有的烦恼都不会生起。

所以，一切烦恼的来源就是我见，对有些法产生实有的执



著，对有些法虽未执为实有，但因为执著它的相状，由此也会产生种种不同的烦恼。在具有这些烦恼期间，所缘有多少，烦恼也将产生多少。比如我见到那个柱子，它不好好“听课”，我给它讲了那么殊胜的法，它却无动于衷，我就对它生嗔恨心：闻法应该有闻法的态度和表情……然后，你看这个瓶子还是很乖的……这些都与“我”有关系。为什么呢？因为我传的法别人认可，“我”很高兴；我传的法别人没感觉，“我”很生气，全部与“我”有一定的关系。

一旦如幻师般的我见之依处土崩瓦解，则由于无有幻师而使他所幻变的一切烦恼魔术均销声匿迹。通过离一多因等方式进行抉择，或者依靠大圆满的修行，将所有的我执全部断除，再也不会有人对我制造违缘痛苦，全部都是非常快乐的。

当然，从名言来讲，可以说烦恼障与所知障他体，比如嗔恨心和贪心，它们的本体肯定不是一体，因为前者执著不悦意的外境，后者执著悦意的外境。但真正来讲，不能说二者一体或者他体，其中原因下面也会讲。从暂时现相来讲，由于烦恼的层次并不相同，对治的无我也就不同，从这个角度说他体也可以。但实际上，二者并非分开存在。

佛陀针对众生的根基不同分了四谛，苦谛的来源就是集谛，此二者属于烦恼当中，依靠智慧对此进行对治从而修持道谛，最后获得灭谛。所以，佛陀暂时为了调化声闻根基的众生，将烦恼分成两个、四个、十六个等等，智慧也分为很多；为了调化大乘根基的众生，从一地到十地之间，障碍分为十种，智慧也分为十种，在名言中可以作这些区分。

但从最究竟来讲，所有智慧都是一体的，就是指证悟诸法为无我的智慧。月称论师在《六十正理论讲义》中也是如此宣



说的。同样，一切烦恼都是一体的，就是对于我的愚昧分别——无明。因此，所有智慧都可以包括在唯一的自然智慧当中，所有无明烦恼全部可以包括在俱生无明当中，除此之外再没有其他可分的。

由于具有取舍的意识就称为智慧，因此，人我执也可以说是一种智慧，但与佛菩萨的智慧并不相同，它是反方面的一种邪智，依靠这种邪智不可能断除烦恼障。而缘法的智慧也有两种，比如缘柱子的无常，这是符合真理的智慧；如果认为柱子常有，则是颠倒恶见。凭借遣除了颠倒恶见之后的智慧，可以断除相续中对法我的执著，因此，必须首先借助遣除颠倒戏论的力量生起真实的智慧。比如柱子执著为常有，这是颠倒戏论，将这种颠倒戏论全部遣除以后，便是无常或者空性的智慧。所以，仅仅依靠缘法的智慧不能断除障碍，必须真正了知万法真相之后，依靠它方能断除真正的所断。

有人提出疑问，既然说声闻缘觉只通达人无我，并未通达法无我，因为对粗大的蕴已经通达空性，但仍认为两个极微是实有的，那他们又怎么会灭尽烦恼获得菩提呢？

对此应当如是回答：虽然声缘自宗认为，在获得阿罗汉果位时，已经灭尽所有烦恼障，获得无为法抉择灭的果位，但大乘认为，人我执著的烦恼障虽然已经灭尽，但作为随眠习气的所知障并未灭尽。

无畏论师在讲《入中论》时也说：八地菩萨对现行烦恼已经灭尽，但随眠习气还没有灭。此中所说的随眠习气就是指所知障。因此，大乘也承认阿罗汉相续中不具足烦恼障，但是对所知障还没有灭。所知障未灭的原因有很多，比如四种不知等，另外，他们自宗虽认为五蕴已经清净，实际上，只是色蕴



不存在，识蕴、想蕴、受蕴等全部具足。《智慧品》中也讲过，阿罗汉对异熟蕴仍未超离。但是，由于阿罗汉已经断除了一切结生三界的障碍，因此，可以将之称为灭业寿之众生，因为从此以后再不会依靠业力转生。但这是不是究竟成就呢？并非究竟成就。

下面荣索班智达会引用《普明幻化网续》的观点进行说明。



Chapter 116

《中观庄严论释》当中，现在正在对断除烦恼障、所知障，以及断障后获得圣果方面进行分析。前面已经讲了，获得佛果时会断除所有烦恼障和所知障，而获得阿罗汉果位时，小乘自宗虽然自认为已经获得了抉择灭的无上果位，实际并未超离五蕴，所以称之为灭业寿众生。

荣索班智达下面引用《普明幻化网续》的一段辩答来说明。

有人提出疑问："尽离方便慧，耽著外实法，一切小乘者，岂得无上果?"也就是说，声闻缘觉既不具足像六波罗蜜多那样的大乘方便，也未证悟大乘二无我的空性，尤其从声闻的角度，对外境色声香味的本体并未完全通达为无有，因此，小乘行人的果位怎么称为无上呢?

对此回答："菩提说二种，有余及无余，有余蕴本体，尽焚诸烦恼。"所谓的菩提有两种，一种是有余菩提，一种是无余菩提，或者说有余涅槃和无余涅槃。有余涅槃指色蕴还未灭尽；无余涅槃已经灭尽色蕴，但其他四蕴仍未灭尽，由于蕴还存在，所以并不是最究竟的无余涅槃，但烦恼已经全部烧尽了。"无余无习气，清净如虚空，菩提即如是，诸佛方便说。"真正的无余涅槃，也即佛陀，所有习气已经消除，清净如虚空，这一点在各种不同的佛经中均以极为明显的方式作过宣说，大家也应该如此了知。



此外，在讲《俱舍论》时经常提到尽智和无生智，具有这两种智慧便称为获得菩提。按照小乘观点，即指获得抉择灭无为法的圣者；按照大乘观点，最后获得究竟涅槃时，已经了达诸法真正的实相，这时也可以称为无为法，具有此种法相的圣者，可以说是获得菩提者。那么，既然说菩提有声闻、缘觉、佛陀三种，他们的尽智与无生智到底灭尽何种障碍？获得了什么样的无生智慧呢？

首先从阿罗汉的角度来分析，阿罗汉已经断除转生三界的一切烦恼之根本，获得远离一切烦恼、证悟人无我的阿罗汉果位。其次是缘觉，对于任何法，了知顺行十二缘起支的集谛，并以灭尽此等来观修逆行十二缘起支法，比如到尸陀林等地，依靠骨架等对十二缘起以逆行的方式进行观修，最后从加行道到无学地，尽除人我和部分法我的障碍，证悟人无我和部分法无我，由此获得第二种菩提——缘觉的果位。而所谓的佛陀，正如《普明幻化网续》所说："无余无习气。"在十地末尾，依靠金刚喻定可以断尽一切烦恼障和所知障最细微的部分，获得至高无上的菩提果位，也即最究竟的无余涅槃。

因此，就像前面所讲的一样，小乘的无余涅槃不能称为真正的涅槃，因为仍然有蕴存在。真正的无余涅槃就是指佛陀，为什么呢？佛陀将包括习气在内的一切障碍全部断绝无余，因此称为究竟的无余涅槃。大家通过这次学习一定要了知，最究竟的果位并不是阿罗汉和缘觉的果位，只有真正通达万法皆空的佛陀才是究竟的真实果位。

正如全知荣索班智达在《入大乘论》中所说的那样，怙主龙树与月称论师等大德可谓是异口同声，意趣一致。《定解宝灯论》也讲过：藏地荣索班智达和印度的龙猛菩萨、月称论师

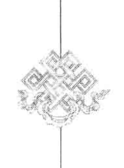


的观点完全一致。龙猛菩萨《中观根本慧论》和月称论师《入中论》异口同声地说：三乘智慧应该是有一定差别的，而且，声闻乘和缘觉乘终究要归入究竟一乘。这一观点，是藏地百万班智达的顶饰。

全知荣索班智达对前译派来讲，没有他那样了不起的大成就者和大智者，他既通达梵文又通达藏地的一切经论，在密宗方面，也是大家公认的开悟者。麦彭仁波切经常引用全知无垢光尊者和荣索班智达的教证的原因也是如此。在印度来讲，释迦牟尼佛亲自在经中授记的龙猛菩萨，以及对龙猛菩萨观点无误诠解的月称论师，这些大家一致公认的大德所说观点完全一致。不管藏地还是汉地等其他地方的修行人，切记不要扭曲佛陀和诸大德们的意趣，一定要心术正直地解释他们的究竟观点，这是非常必要的。

无论如何，八万四千烦恼归根到底唯一是愚痴。前面已经讲过：一切烦恼的根本就是愚痴，或者说萨迦耶见。对于此二者的关系，萨迦耶见肯定是愚痴，但愚痴不一定是萨迦耶见，比如三清净地虽然具有愚痴的所知障，但是没有转生轮回的萨迦耶见，因此，愚痴和萨迦耶见之间应该是总和别的关系。总的来讲，在未获得一地菩萨之前，所有萨迦耶见的本体就是愚痴，在这一过程中，愚痴也就是萨迦耶见。而愚痴最细微的部分，在最后十地末尾时，依靠佛陀的金刚喻定来断除，这就是金刚喻定的所断。

一切愚痴除无明以外无有其他，最后一定要断除它；一切法的究竟实相不可能逾越真如佛智的唯一境界，如实照见最究竟实相的智慧，唯一是独一无二的一切种智。《现观庄严论》也说，断证圆满究竟的佛位，就是佛陀的智慧。所以，声闻缘




觉最后必须归入究竟一佛乘，以下便通过教理建立究竟一乘。

格鲁派的个别论师认为，究竟并非一乘，应该是声闻乘、缘觉乘、佛乘，所谓的究竟一乘只是经典和论典中不了义的一种说法。

《定解宝灯论》以及其他辩论书中对此着重宣说过，有些唯识宗等其他的论典中，按照《经观庄严论》的教义解释为究竟不是一乘，并将承许究竟一乘的所有经论承认为不了义，因为佛陀只是针对不定种性的众生才宣说了这种观点。

这种说法并不合理，为什么呢？所有众生最后必定要获得佛果，因此缘觉乘和声闻乘根本不成为最究竟的果位。从这个角度推理，大家就可以明白，缘觉乘和声闻乘并非究竟，如实照见万法的真实智慧，唯是独一无二、至高无上佛陀的一切种智。

佛陀在密续中说：众生与佛陀只是觉与未觉的差别。《经观庄严论》中也这样宣说过。为什么这样说呢？从本体来讲就是如此，众生只是未认识法界本面而已，就像本来是国王种姓的王子，现在在做乞丐一样，只要认识自己的真实身份就会立刻获得王位，同样，众生在觉悟的当下就可以成佛。对于密宗的殊胜之处，通过这种方式也可以表明。

正因为这一点，从有学地的角度，声闻、缘觉、菩萨依次照见实相的障碍越来越清净，所证悟的境界也是越来越高，菩萨从一地到二地、二地到三地……逐步向上时，在所证悟的境界和所断上都存在一定的差别，最终如实现前实相、究竟断证功德者即是佛陀。因此，证悟实相的意义就是智慧。

由此可知，从断除障碍实相的角度而言，照见对境法界需要以清净的方式进行鉴别。也就是说，唯有佛地真正断除了一



切障碍、获得了最究竟诸法实相。由此，《楞伽经》、《十地经》等所有经论，包括龙猛菩萨、月称论师也是再三宣说究竟一乘的意义。

月称论师在《入中论》中也说："离知真实义，余无除众垢，诸法真实义，无变异差别，此证真实慧，亦非有别异，故佛为众说，无等无别乘。"离开了知真实义的智慧以外，没有其他可以遣除众生垢染的方法。因为从真实角度来讲，在对境方面，一切诸法无有前后变化，也没有好坏或者根基不同，以及法性和有法的差别；在有境方面，证悟一切诸法真实义的智慧，也无有任何差别变异。所以，佛陀非常慈悲地为众生宣说了最后究竟一乘。

麦彭仁波切在《大幻化网总说光明藏论》中，引用《妙法莲华经》的教证也说明了这个问题。《中论》、《入中论》以及麦彭仁波切的《定解宝灯论》中都是再三建立究竟一乘。其原因就是，如果未建立究竟一乘，声闻是声闻乘、缘觉是缘觉乘，到最后根本没有一个真正的果位，这并不是最究竟经典的意趣。

因此，依靠这种理证教证的方式建立究竟一乘很有必要。否则，像现在藏地个别论师所承认的那样，永远不会有究竟一乘的机会，这样一来，最终必定导致建立的一切地道等全部不合理。《现观庄严论》和《入中论》所讲的十地的道理如果不合理，那么，显宗说"了知三智，行持四加行，最后获得究竟的法身果位"等等，这些教义也就无法解释了。

由于声闻阿罗汉的所断未究竟，所证也不可能究竟。可以说，所断与所证一者有则另一者应该存在，二者成正比。如果像有些论师所说的，声闻、缘觉、菩萨、佛陀，从智慧的角度



来讲一模一样，但所断具有一定差别的话，也就无法于地道安立解脱道、无间道……具有许许多多的过失。所以，缘觉和阿罗汉并非究竟菩提，这是众所承认的。

究竟的解脱涅槃唯有佛陀，《宝性论》云："故未得佛果，涅槃不可得，如离光光芒，日轮永不见。"无论菩萨还是声闻缘觉，如果没有获得佛果，就不会获得真正的涅槃；如同离开光明与光芒以外，不可能找到真正的日轮一样，离开佛陀以外，根本找不到另外一个究竟的菩提。

其实，声闻也好、缘觉也好，想要断除烦恼必须依靠圣者的智慧。真正的圣者，已经灭尽转生轮回的根本因，烦恼业力全部断除，因此，不会有以业惑再度退转为凡夫、投生轮回的情况，因为他们是灭尽业寿者的缘故。

当然，《俱舍论》中也讲到：阿罗汉会有退失的情况。但所谓的退失，并不是一直在凡夫位上停留，而是在很快时间中恢复原状。不要说圣者，获得加行道忍位以后就不会堕入恶趣，其他论典中也讲过，由于烦恼障和所知障已经被压伏，它的种子不会再起作用，所以到忍位以后，不会以业力现前而堕入恶趣。

一地菩萨以上已经现见真谛，从此以后不会再有怀疑等颠倒增益，这时虽未断除所有的俱生烦恼障，但依靠这种烦恼会不会转生呢？不会转生。《现观庄严论》中，对一地到七地之间的烦恼用了执著、所取等非常多的代名词。表面看来，一地菩萨甚至五地、六地的菩萨怎么会有这种分别念呢？实际上，这种分别念和现象不会变成堕入轮回的因。就像毒蛇已经拦腰折断，再不会起来一样，从一地到七地之间虽然有烦恼障，但以此不会转生恶趣。

《宝性论》云："与圣道相系，摧毁坏聚见，修道智所断，说为如褴衫。"与一地菩萨以上的智慧相系的缘故，转生轮回的一切萨迦耶见必定会断除。依靠一地到七地之间的修断，绝对不可能再度转生轮回，就像扔在尸陀林的破烂衣服不能再次使用一样。一地到七地之间，菩萨相续中似乎仍有烦恼，但是根本不存在真正自相的烦恼。

很多人平时经常会问：菩萨到底有没有烦恼？如果有，是以什么方式表现的？以前讲其他论典的时候提过，《中观庄严论》中对这方面有详细分析，现在大家已经遇到的时候不要不闻不问，随随便便就过了，这样不合理。学到任何一部论典的时候，将自己的心一直专注在上面，这样对你的理解会有很大帮助。

真正获得一地菩萨以上，就再也不会依靠自己的业力、烦恼等因缘转生于不清净的世间。可是，以大悲心的驱使，诸佛菩萨会在众生面前示现胎卵湿化四种转生的方式，表面看来，他们在世间上以人的形象或者旁生等各种各样的形象出现，实际并非以业和烦恼的力量而转生，应该是以悲心来度化众生的。

一地到七地之间的转生方面，藏传佛教的有些高僧大德之间也有不同的说法，比如格鲁派的甲曹杰，他说一地到七地菩萨之间，也有以烦恼障转生的情况。荣敦大师在有些注疏中说：虽然无有烦恼障，但以烦恼障的习气而转生。自宗麦彭仁波切的这部《中观庄严论释》、《现观庄严论注疏》，以及哦巴活佛的《现观庄严论略释》、华智仁波切的《现观庄严论总义》，这几部论典中都已经清楚讲到：一地到七地之间，在大悲心的驱动下而转生，并不是以业力或者烦恼转生。



按照宁玛自宗的观点来讲，圣者转生于世间唯一的根本因，就是在大悲心的驱动下，以此为助缘转生于世间的。菩萨依靠相续中的大悲心驱使，唯一就是要度化众生，并不是自己想来到世间作宣传或者有其他目的。像上师法王如意宝，虽然在我们面前显现与普通人一样，首先降生，之后是孩童时代、青年时代、求学时代，并在众生面前示现生病、圆寂等，实际上，全部是以大悲心的力量而来的。并不是像平凡众生，不论自己想来不想来，依靠业力不得不转生到轮回当中。所以，这二者之间存在根本的差别。

《宝性论》中说："已见真如故，生等已超离，然以悲示现，生老病死等。"圣者已经如理如实照见一切万法之真如，已经超离了一切生老死病等轮回的各种现象，但以大悲心的力量，仍会于众生面前示现生老死病的相。前面通过法王如意宝亲身示现为例，已经为大家宣说了，真正的大成就者虽然在众生面前示现生病，但真实本体上，已经完全超离了一切生老死病等现象。

以前有个人说："汉地的某某高僧大德病了，藏地的某某高僧大德也病了，为什么这些上师会生病啊？他们不是上师吗？……"一方面，提出这种疑问只是充分说明，他们对基本的大乘论典根本没有闻思过；另一方面，在以一种非常坚固、不生不老的形象来度化众生的话，不一定对众生真正有利。所以，上述教证还是很重要的。

那么，得地的诸位菩萨转生世间最主要的因是什么呢？此处已经明确讲到，住于不清净七地的菩萨，主要以善巧方便、悲心和愿力来受生；而住于清净地的诸大菩萨，则以自在的智慧示现投生等。



此处所说的观点，与《经观庄严论注疏》中的观点稍有差别。《经观庄严论注疏》认为，一切凡夫众生以及获得预流果、一来果等圣者，还有资粮道、加行道行人，全部依靠业和烦恼转生世间；一地和二地菩萨，则以愿力转生；三地到七地之间，依靠等持力转生；三清净地则依靠自在力投生；最后佛地依靠不可思议的力量来到世间度化众生。

由此应该了知，不要说凡夫人，包括小乘预流果、一来果，由于未具足大悲心，也没有善巧方便和等持力，应该说是依靠业和烦恼而转生的。获得一地以后，要么以等持力，要么以善巧方便、愿力、大悲力投生，到了八地以上，全部以自在力而转生。对于这方面，大家一定要清楚。

如果有人提出疑问：既然这些大菩萨为了利他才示现投生等，那他们是否具有自相的苦受？轮回非常可怕，一地菩萨或者二地菩萨来到世间的时候，会不会像凡夫人一样特别痛苦、伤心、忧愁呢？

关于这个问题，依靠《经庄严论》中的教证来作解释，如云："观法如知幻，观生如入苑，若成若不成，惑苦皆无怖。"一地以上的诸大菩萨，观内外一切诸法如幻、如梦、如阳焰一样，不会有任何执著，不论转生地狱还是人间，对他们来说，就如同进入花园一样。作为凡夫人，今天事业成功、兴旺发达的时候，就会生贪心、傲慢心，自认为非常了不起；衰败不成功的时候就会特别痛苦。而真正的圣者菩萨，表面上也许会示现与凡夫相同，但真正从他的内心来讲，不论因成功产生的贪心还是因失败产生的痛苦等，任何烦恼都不存在。

所有的凡夫众生，事业很成功、地位还算不错时，自认为很出色、很了不起。这一点大家都可以看得出来，原本在学院



打工的有些人，现在逐渐变成大老板的时候，自己觉得非常了不起，相续中产生很大的傲慢心和贪心。作为圣者，不论事业做得如何成功，相续中根本不会有贪心等烦恼。一些凡夫人遭受很悲惨的下场时，他的内心就会有担忧、痛苦、恐怖，真正的圣者不会有这种忧虑。

圣者菩萨到底是怎样示现的呢?《经庄严论》中说："自德利众喜，故意幻化生。"菩萨依靠自身的功德来帮助众生，使众生心生欢喜，并且故意幻化各种各样的形象来度化众生。这两句在唐译当中是没有。这部论典，法王如意宝在1988年讲过，当时我对这部《经庄严论》非常有信心。不像现在的有些人一样，就盼着快点讲完，认为自己最重要的就是睡觉。当时我们每天听法的时候都是法喜充满，觉得非常难得，这种心态也不是一天两天，一直都是这样的。

这几天听到有些人讲考，还算可以。这让我想起了上师如意宝讲因明《释量论》的时候，他老人家每天下午讲课，每一次没有上课之前，上师会亲自给堪布们考试。当时我对每天所讲的内容，基本上不看书也可以在心里面浮现出来，整个听法过程中好像抽到过一两次，但每次都已经做好准备了。去年有一次诺尔巴堪布和我也是回忆起当时的情景，觉得那时候已经对《释量论》特别精通一样，但现在还是忘了很多，不过对当时的情景印象很深……我们这里的有些人讲得还是挺好，对《中观庄严论释》前面的内容，大概15分钟左右，基本不看书也可以把我每天所讲的内容重复出来。

听闻一部论典的机会，在一生中很难得。所以不论在哪一位法师面前听法都应该珍惜，以后不一定会有第二次……人生本来很短暂，上师的寿命、事业以及自身的烦恼，一生中再三

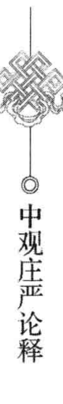


听闻同一部法的机会非常少。比如上师如意宝传《释量论》只有一次，我们也只有一次听的机会……

《经庄严论》中运用四种比喻来说明："自严及自食，园地与戏喜，如是四事业，悲者非余乘。"比如，对自己的身体以姝妙装饰等进行庄严、享用美味佳肴、前往舒心悦意的花园居住以及歌舞嬉乐等，这对每个人来讲都是非常开心的；具有大悲心的菩萨也是同样，他以自身功德作为庄严，将度化众生使之欢喜作为自食，于众生界投生作为园地，以神通游舞世间，除具有大悲心的诸佛菩萨外，其他乘和其他众生根本不具足这种能力。

菩萨为什么会如此呢？如云："极勤利众生，大悲为性故，无间如乐处，岂怖诸有苦？"精勤利益众生是菩萨的职责和义务，因为他的心是大悲的本体，除此之外无有其他。因此，即使是无间地狱，菩萨也将之看作赏心悦目之花园，又怎么会对它产生畏惧和痛苦呢？

《入中论》也说：如同达拉树，一个人砍伐、一个人种植，达拉树不会对前者生嗔恨心，也不会对后者生起贪心。同理，对一地以上菩萨的身体，一边用斧头开始砍割，一边用檀香敷抹，菩萨不会对二者生起嗔心和贪心。因此，菩萨不会因为别人赞叹他而高兴，也不会因为别人诽谤他而痛苦，即使到地狱、旁生当中去度化众生，除了快乐以外根本不会有任何痛苦。



Chapter 117

下面继续学习全知麦彭仁波切造的《中观庄严论释》。《中观庄严论释》当中，现在正在对断除二障以及声闻缘觉证悟法无我和人无我方面进行分析。

如果有人问：即使诸地的所断就是如此，但从对治之智慧的角度而言，声闻、缘觉阿罗汉到底有没有证悟法无我？

按照我们自宗的观点，一地菩萨已经断除了二障的遍计部分，俱生部分在二地到七地之间会逐渐断除，到三清净地时，唯一所知障是它的所断。关于这些问题，前面已经作了详细介绍。由于对方认为三乘智慧同一，而十地菩萨在每一地的所断都有差别，那从智慧角度而言，声闻缘觉阿罗汉到底有没有证悟法无我呢？

以下所讲的内容，实际就是对全知麦彭仁波切《定解宝灯论》中以颂词形式表现的意义，通过散文的方式再作诠解。

对此提问，全知法王无垢光尊者在《如意宝藏论》及其他诸多论典中都作过如下解说。

关于声闻、缘觉有没有证悟法无我的问题，中观前代或者说因明前代的高僧大德们，对于这一问题都有过相当精彩的辩论。有些论师认为声闻缘觉已经证悟法无我，有些论师认为未证悟法无我。《定解宝灯论》中讲到了印度藏地高僧大德们对此所作的分析，像前代的清辨论师以及藏地的荣敦大师，他们认为声闻缘觉丝毫也未证悟法无我；后代的仁达瓦大师和格鲁



派的宗喀巴大师等[1]，认为已圆满证悟法无我；全知果仁巴、达仓罗扎瓦等萨迦派的部分论师认为，声缘只证悟了自相续五蕴为空性，除此之外的法还未证悟。虽然存在很多不同的说法，但在《定解宝灯论》中也讲到了自宗的观点：从某个角度来讲，声缘证悟了一点点法无我，所以可以说已经证悟了；从另一个角度来讲，由于未圆满证悟法无我，也可以说没有证悟。

众生的根基千差万别，比如在声闻部中，声闻犊子部等宗派认为不可思议的我存在，其他宗派则不承认有我。然而对获得阿罗汉者来说，对于蕴必须证悟空性，否则不可能证得自果。可是，正如诸多经藏中所说，声闻缘觉所证悟的空性，就像芥子里的空间一样非常渺小，或者像牛蹄迹中留下的水一样微不足道。由于范围极其微小，因此说声缘并未证悟法无我，大家应该如此承认。

无垢光尊者的善说精妙绝伦、无比难得，是真正圆满、准确解说此中关要者，这在整个藏地历史上从未出现过。下面，麦彭仁波切以其独到智慧力对此进行详细说明。

以中观理进行推测观察，可以发现：所谓的法我和人我，只是空基有一定差别，对我和我所执著是补特伽罗的人我执，对除我和我所以外的法的执著，才是法我执。也就是说，在空基方面，一者属于自相续的执著，一者属于他相续的执著。而在空的方式方面不存在任何差别，不论我的柱子空性或是其他的柱子空性，都是同样的空性。

---

[1] 持声缘已证圆满法无我的三大代表人物：大翻译家日称罗扎瓦；萨迦派的论师仁达瓦（童子智慧）；宗喀巴大师及其弟子们。



所以，依靠蕴聚假立之"我"的俱生我执的耽著境如果尚未摈除，单单以断除常我根本不足以断除烦恼，这一点以理成立。这个问题比较关键，《入中论》中也说：不管声闻缘觉还是大乘圣者，在证悟人无我时，必须断除依靠蕴执所产生的俱生我执。在获得阿罗汉果时，对于自相续五蕴结合假立起来的"我"如果没有断，仅仅了知外道所说常有自在的我、神我、微尘等不存在，根本不可能断除轮回的根本。

《入中论》依靠一个比喻来宣说：如同害怕毒蛇时，有人说此处没有大象，依此能否遣除对毒蛇的恐惧呢？根本不可能。同样，外道所承认的常有自在的我，只是极少数人相续中的遍计执著，它不仅在现量中不存在，就连比量中也不存在，而众生从无始以来就对五蕴聚合假立的"我"有一种执著，因此，作为阿罗汉必须断除这种我和我所的执著。

由于人无我毕竟也是法无我的一部分，因为见到了法无我的部分为空性，也就可以安立声闻缘觉证悟法无我这一名言。就像喝一口海水就可以说喝了海水一样，经中说"声闻、缘觉也有证悟法无我"。

关于这个问题，学习中观的时候经常会提及，比如《入中论》依靠七种教证、三种理证说明声闻缘觉已经证悟法无我，格鲁派的个别论师如克珠杰等，也用十三个教证宣说这一观点。

那么，宁玛自宗如何承许声闻缘觉证悟法无我这一问题呢？自宗承许已经证悟法无我，但并非圆满证悟。在所有教证中都说：声缘已经证悟法无我。这一点，在印度藏地高僧大德们的教理中都可以明显看出，包括格鲁派在内的论师所例举的教证，根本没有说声闻缘觉已经证悟了所有的法无我。月称论



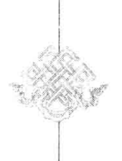
师在解释《中观根本慧论》第十八品时也说过：清辨论师等中观自续派的论师们，并未通达声闻缘觉证悟法无我的道理。并且通过各种教证来建立声闻缘觉证悟法无我，但也并没有说已经圆满证悟法无我。

在藏传佛教中，尤其格鲁派、萨迦派还有宁玛派之间，对这些问题的辩论相当大。麦彭仁波切在《定解宝灯论》等很多论典中，对这个问题再三分析的原因也在这里。截至目前为止，很多论师都认为：声闻缘觉已经圆满证悟法无我。而且引用各种各样的教证来论证这一观点。但实际上，正如喝了一口海水就可以说喝过海水一样，声闻缘觉有没有证悟法无我呢？应该说已经证悟了，但对印藏高僧大德所引用的教证一一分析，无论如何也找不到“圆满证悟”这一字眼。

在这个问题上，按照宁玛巴的观点承许，无论解释经典还是论典都非常方便。大家学习过《定解宝灯论》以后，的确会产生这种感觉：无论承许丝毫未证悟还是圆满证悟，都存在相当大的困难。所以，对于这个问题，大家需要详细分析。

对于畏惧空性而理解人无我的声闻、缘觉来说，如果舍弃空性，那连阿罗汉果的解脱也不能获得。为什么呢？《般若八千颂》等经典讲得非常清楚，要获得三乘圣者的果位，必须通达般若空性。《现观庄严论》的顶礼句也明确讲到：“具为声缘菩萨佛，四圣众母我敬礼。”所以，声闻缘觉有没有证悟法无我呢？应该说有。

然而，为什么很多经典又说声闻缘觉未证悟法无我呢？虽然喝了一口海水，但不能说已经喝下了全部海水，同样，证悟非常渺小的缘故，以微弱加否定词而说未证悟法无我。比如对钱很少的人，可以说他没有钱，其实并不是一分钱都没有，只



是以微量加上否定词才说他没有钱。

那么，怎样才能称为真正的法无我呢？此处讲到，真正的圆满正等觉佛陀已经圆满证悟了法无我。所谓的法，有所知、道、涅槃、意识的对境等十种含义，在这里就是指所知，即有实法、无实法、有为法、无为法等一切法，如果了知这一切法为空性，就已圆满了法无我。大乘经典中也讲到了二十空、十六空等，有实法空、无实法空等全部包括其中，如果将有边、无边全部证悟为空性，就已经圆满证悟了法无我。

《入中论》云："如是广宣说，十六空性已，复略说为四，亦许是大乘。"广泛宣说十六种空性后，对此再作归纳则可说为四种空性。教证中的"亦"字，并不是说"非但小乘承认，大乘也承认"，而是从单独的角度来说，这就是大乘的观点。大乘宣说了十六大空性，但小乘所证悟的空性范围很小，只是证悟了蕴不存在，也即破除了有的边，这是不是圆满证悟呢？不是。因为对无的边并未证悟，只是一种相似空性。因此，只有将大乘的十六大空性全部证悟，才可以说圆满证悟法无我。这就是所有大乘经论所说证悟圆满的空性。

有些人说：就如圣天论师《四百论》所说，证悟一法空就可以证悟所有法空。月称论师在《中论》和《六十正理论》的注疏中也说，一个法证悟空性，所有法都会证悟空性。既然声闻缘觉已经证悟了自相续或者我和我所的蕴为空性，法无我的空性应该可以证悟吧？

当然，从道理上推的确如此，但实际上，人与人是不同的，一个人背诵了一部论典，能不能背诵所有论典呢？因此，麦彭仁波切说：这种想法未免有些幼稚。

虽然万法的自性就是空性，但了知一法空，不一定见到万



法皆空。为什么呢？根基不同。声闻、缘觉仅仅耽著一个人无我，他们为了从三界轮回中出离、自己获得一种寂灭的果位，断除人我是必不可少的因缘。而对法无我并不希求，根本不具足像佛菩萨那样度化无量众生等强大的愿力，既没有外在的大乘善知识对其讲解菩提心的重要性。真正为了度化众生解脱的人几乎非常少。

不管藏传佛教、汉传佛教还是南传佛教，从发心就可以看得出来，这个人是不是希求自己的利益？如果仅仅希求自利，即使冠以大乘佛教的名号，实际就是在修小乘。

正因为如此，虽然一法空即是一切法空，作为声闻缘觉来讲，由于不具足这些外缘，证悟相当缓慢。

不要说小乘佛教，大乘佛教中根据每个众生的根基、智慧以及心的力量不同，也有圆满与未圆满抉择法无我的差别；在修行过程中，也有如实修行离戏与不能如实修行离戏的差距。比如中观自续派的所化众生，暂时抉择一个单空，逐渐抉择离一切戏论；中观应成派所化众生，直接抉择一切万法无有自性的法无我。从修行角度，像唯识宗就不能如理如实修持佛的教义，中观应成派已经圆满修持远离一切戏论的大离戏。《定解宝灯论》中也说：即使在密宗当中，也分事部、行部、瑜伽部、无上瑜伽部，每位修行人根据其不同的智慧力修持不同的法，有些对贪嗔痴无法面对，只有依靠其他法来对治；有些人则可以认识其本性，直接抓住。就像荣索班智达《入大乘论》所讲的，众生的根基不同，方法也不同。因此，面对同一个对境，每个众生所修持的完全不相同。对大乘来讲也存在这样的差别。

那么，经中说“何者若见一法之真如，则见一切悉皆如



是”的密意是什么呢？这是针对特别利根者而言的，只要见到一法之本性，便可以见到安住于等性中一切万法之本性，并不是说所有众生见到一法空就可以见万法空。我们讲《中观四百论》的时候，也对这个问题解释过。

麦彭仁波切在此处提出的问题非常尖锐。很多人面对这一提问根本无法解释，因为中观里面的确说“一法之本性即是万法之本性”，如果了知柱子为空性，以此可以得知所有法皆为空性。实际上，对部分利根众生而言，如禅宗有些公案中所说，在碗打烂的刹那明心见性；也有些禅师见到虚空无有任何阻碍，当下开悟，一切万法在他面前无有阻碍。但这种境界只是对个别人来讲的，如果所有人都是如此，那你首先把碗打破会不会开悟？也不一定……在这个方面有一定差别。

麦彭仁波切在本论以及《定解宝灯论》中都运用了这样一个推理：所有补特伽罗，如果了知一法为空性便需要立即通达万法皆空，那对有部宗、经部宗所说的无分微尘、无分刹那存在这一点，唯识宗以智慧观察已经完全了知为不存在，这时根据上述推理来分析，其自宗所说的明清之识也应承许为不存在，但实际并非如此。因此，以根基不同的原因，暂时建立了有部、经部、唯识等各种不同的宗派。

而且，以一个推理若能代表所有推理，那其他如金刚屑因等诸多尖锐推理就无有任何必要了，因为仅仅依靠对小乘所许微尘的推理，或者对唯识宗心识实有的推理，就可以抉择一切万法。比如通过六种微尘的观察方法来抉择外境不存在等，唯识宗或中观自续派虽然有一些推理方法，但根本不能满足所有众生的需求，最后必须依靠中观应成派共同和不共同的因来抉择。



作为希求法无我的大乘圣者来讲，已经具足内外两种善知识，在资粮道和加行道的一个阿僧祇劫中，尚且不能现见法无我。

如果始终咬定见到一法的空性就必定见到万法皆为空性，声闻、缘觉、唯识、中观四种宗派就应该全部变成唯一的中观应成派。倘若如此，我们也不必学习大乘法，只要学一点小乘法或者一个推理就可以，这是多么容易的事情！

实际并非如此。声闻缘觉获得阿罗汉果位以后入定一万劫，最终依靠佛陀的威力劝请，从灭尽定的境界起定步入大乘。有些经论中解释：并非声缘阿罗汉正在入定时，佛陀心间发光使其出定并直接入于大乘，而是在出定后首先转生清净刹土，这时佛陀心间发光令其趋入大乘。

此处所说的“法无我”，实际就是指通达一切法为无我，而仅仅证悟自相续五蕴或者五蕴的粗大部分为空性，并未圆满一切法无我。

由此可见，真正的法无我已经将凡是作为心之对境的一切法均抉择为空性。而对空性所作的分类，只是从有境角度而言的，对境上并没有十六空、二十空等分类。《现观庄严论》中也说，从能依方面可以将空性分为多种，从所依角度没有这些分类。而“有境”就是指远离一切执著的圣者入根本慧定的智慧，比如获得一地菩萨时，从对境方面可以说已经圆满了法无我，但从有境角度，仍与圆满佛陀的有境存在一定差别。但声闻只不过对自相续五蕴无有执著，其他的执著还存在，所以佛陀和声闻之间，不管所断还是所证都有天壤之别，大家应该了解。

真正的法无我已经超离一切有实无实，是远离一切戏论的



等性，并不是指遮破了瓶子这一真实的有实法，而将瓶子的无实法作为心之对境，成为否定性、遮破性、分别念之对境的单空。比如藏传佛教的个别论师认为：瓶子上不存在实有的法，将有实法完全抛开而将这一无实法紧抓不放，这并不是此处所说圆满的法无我。所以，麦彭仁波切间接指出：如果仅仅停留在一个单空上，肯定不是真正的法无我。



Chapter 118

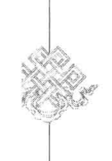
《中观庄严论释》当中，前面已经宣讲了声闻缘觉证悟法无我的问题，下面继续对此分析。

大家通过上述所说的教证、理证，可以断定声闻缘觉已经证悟人无我的空性，然而，这种智慧与大乘远离一切边之入定智慧相比较，存在着非常悬殊的差距，就如同牛蹄迹水与无边无际的大海，或者像芥子为昆虫所食之空间与广大无垠的虚空。正因为能对治的智慧有如是差别，才使小乘道与大乘道出现了高低之分，从而宣说了圆满证悟二无我的大乘道。

倘若像格鲁派有些大德所说的那样，声闻缘觉、菩萨、佛陀所证悟的二无我无有任何差别，三乘智慧同一，会有什么过失呢？他们之间不应该存在有些断了人我执、有些断了法我执的差别。所断与证悟的智慧之间应该是随存随灭的关系，人无我和法无我的智慧存在，其所断除的障碍就不会存在。

此处所说的随存随灭，与原来讲的因果关系有点差别。意思是说，随着证悟越来越增上，它的所断会越来越薄弱，它们之间就像火与水一样是相违的。

如果承许智慧与所断没有关系，在这个世界上也就找不到二者相违的正量了，如此一来，所有道果的安立都将无法建立。这对大乘宗来讲，实在是非常大的一种损减以及莫大的侮辱。为什么呢？如果大乘的五道十地和小乘沙门四果等一切道果全部毁于一旦，我们建立宗派又有什么用呢？毫无用处。因



此，你们说所有圣者的证悟完全相同、所断存在一定的差别，这也只是你们自己建立宗派而已，根本没有可信的教理。

格鲁派的很多论师虽然引用了许许多多的教证，说明声闻缘觉圆满证悟了法无我。但是对每一个教证详详细细观察，虽讲到声闻缘觉已经证悟法无我，却并没有说圆满证悟，更没有说声闻缘觉与佛菩萨证悟的境界完全相同。既然经论中都未宣说，我们为什么要曲解佛经的意义呢？前译派很多高僧大德，对后译派个别论师的观点不太认同的原因也在这里。

可见，所断障碍明明存在的同时，如同无有障碍一样证悟，或者所断根本不存在，却像具足障碍一样未证悟，这两种情况都不合理。只要证悟就一定会断除所断，未证悟则说明它的所断仍然存在。因此，就像承认存在黑暗的同时太阳升起，或者在太阳高挂时见不到色法，这些现象不可能出现。对于讲求真理的人来说，承许这种观点实在是不宜之举。

《定解宝灯论》、《如意宝藏论》等很多论典中，都以光明和黑暗这一比喻说明了对方观点，因为所断和对治是完全相违的两个法，所断存在时，智慧必定没有生起；智慧存在的话，说明该断的所断已经断除，这是非常重要的。

既然如此，月称论师在《入中论自释》中讲到一地菩萨时，专门引用《十地经》的教证，说一地菩萨从种性的角度已经胜过声闻缘觉，但从智慧来讲不能超胜，以此论证声闻缘觉已经证悟法无我。并且运用了一个比喻：如同刚刚降生的小王子，虽然种姓超胜一切人，但是智慧还不能胜过他们。同样，一地菩萨在种性方面胜过声闻缘觉，而智慧的力量只有到七地以后才能胜出。月称论师如此宣讲的依据是什么呢？

实际上，不同的论师对此都有不同的解释。尤其在讲《入

中论》中“彼至远行慧亦胜”这一颂词时，萨迦派、格鲁派等各个宗派都讲了自己的观点，麦彭仁波切以前在《入中论浅释》中也讲过。那么，声缘只是证悟了一点法无我的话，月称论师为什么会在《入中论自释》中，引用七教三理论证声缘证悟法无我的道理呢？

对此，麦彭仁波切解释说：对于《十地经》或者月称论师的观点，我们应该理解，声闻缘觉必定会证悟大乘所宣讲的缘起空性的道理，如果连这一点也没有证悟，就与离贪的仙人无别了。月称论师在三种理证里也讲到，声闻缘觉未证悟的话，与世间离贪者没有差别，到有顶以后仍会堕入恶趣、转生轮回，有这个过失。外道的离贪者虽然通过世间法制压了相续中的烦恼，但因缘聚合时，烦恼还是会再次出现，声闻缘觉若也如此，就不能称为圣者，应与凡夫无有二致。

实际上，《十地经》的教义应该这样解释：声闻缘觉圣者们对出定入定存在执著。有些人想：一地到六地的菩萨怎么会具有能取所取的执著呢？《现观庄严论》讲到十种修治时，其中一地到七地之间尚未断除俱生烦恼障，入定和出定时仍然具有所缘的勤作。而在这一点上，一地到六地间的菩萨与声闻缘觉完全相同，所以说六地菩萨仍未超胜声闻缘觉。

七地菩萨虽然仍属不清净七地，但已获得第八地的能力，即使俱生烦恼障没有断除，对入定出定不存在能取所取的执著，以无行入真实灭尽定的方式，使得智慧也超胜他们。当然，有些人说是七地开始已超胜声闻缘觉，有些人说到七地末尾才超胜，在这方面有很多辩论。

所谓的灭尽定，有些说是已经灭尽了受想，就像小乘《俱舍论》所说的一样；也有人说是入于法界，有两种说法。一般



来讲，大多数论师都认为，大乘所入定的对境法界与小乘阿罗汉所入定的法界，从入定角度来讲完全一致，只是大乘入定的范围非常广大，如同海水；声闻缘觉入定的范围十分渺小，因此，并不是从对境角度来说六地菩萨不能超胜声缘。之所以说不能超胜，只是从同样具有能取所取执著的角度而言。

对于《十地经》中提到的这一问题，藏传佛教辩论非常激烈，各种观点各说不一。格鲁派的克珠杰、甲曹杰等，在不同论典中都按照仁达瓦和宗喀巴大师的观点作了宣说，宗喀巴大师《善解密意疏》中说：《十地经》里说一地到六地的菩萨不能胜过声缘的原因，就是六地之前的菩萨在入定时尚未成熟刹那入定、刹那出定的能力，到七地以后才具足这种能力，以此说七地以后胜过声闻缘觉。其理由是，一地到六地菩萨入定时心与法界无二无别。

智者索朗桑给，也即萨迦派的全知果仁巴，在《入中论·遣除邪见论》中以理证驳斥此观点：这样一来，到佛地时就连凡夫也无法超胜了，因为此时已经将一切能取所取融于法界，以心和智慧无二无别的缘故，佛的境界不应胜过凡夫……果仁巴自己持何种观点呢？之所以六地之前无法胜过声缘，是因为只有到七地才无有相的执著，而六地之前仍有相的执著，由于七地菩萨已经获得八地照见一切、任运自成的智慧力，由此可以超胜声缘。

下面麦彭仁波将对全知果仁巴、宗喀巴大师以及自宗观点融合为一体，解释说：佛陀在经中已经说明了其中意义，各自宗派不必在这里说他宗观点不合理、自宗观点合理，实际三种观点并不矛盾。

如佛在《圣楞伽经》中云：“大慧，自六地起，诸菩萨大



菩萨及诸声闻、缘觉入灭尽定，七地心为刹那刹那性，诸菩萨大菩萨遣除诸有实法之体相而入定，诸声闻、缘觉并非如是。此等声闻、缘觉入灭尽定堕入具现行之能取所取相中。”

佛陀对大慧说：从六地开始的诸菩萨以及声闻缘觉入于灭尽定，到七地则以刹那刹那之心出定入定。又说：七地开始，诸菩萨和大菩萨遣除有实之体相，也即灭尽一切执著相，诸声闻、缘觉并非如此。而且，声闻缘觉入灭尽定时，堕入一种现行的缘行当中，具有能取所取，一地到六地之间也是这样，到七地以后不再出现具缘行之入定。以上分别讲述了全知果仁巴、宗喀巴大师以及麦彭仁波切所承许的三种观点。因此，佛陀在《十地经》中所讲的道理，已经在《楞伽经》中解释得清清楚楚，藏地的各大教派不必再作过多的辩论，一切疑惑自然而然就可以解开了。

《俱舍论》里讲到的“共同灭尽定”，菩萨在六地之前并不希求，到六地后圆满智慧波罗蜜多，人无我对治的一切烦恼障习气已经基本上断除，此时开始入于此定。

以前经常会有人说：声闻缘觉在短暂时间中证得的无我，即使第一地菩萨也不能胜过，为什么会这样呢？实际并非如此。当然，从总的智慧范畴来讲，一地菩萨肯定会胜过阿罗汉。但因为前者并未从根本上断尽烦恼障，而后者已经完全断除，故而说一地菩萨不能胜过声缘。所以，在解释佛经的时候，不要紧紧抓住一个理由不放，这不是公正的一种态度。

在这里，对七地为什么会超胜等，还有很多需要分析的地方，月称论师在《入中论自释》中引用过这一教证后，也讲了菩萨了知对境方面的差别。藏地印度的高僧大德们对此都有不同的解释方法，无畏论师在解释《入中论》时好像说：了知对



境是指心是否动摇。不过，这个问题对我们来讲并不是特别重要，只要清楚藏传佛教几大宗派对《入中论》第一地菩萨的不同说法，知道应该如何建立自宗就可以了。

总之，正像前文所说，法无我属于总相，人无我是它的一部分，属于别相。人我虽然包括在法我当中，但主要转生轮回的因就是人我执。人我相当于种子，属于根本因；业和烦恼等就像肥料和氧气，是缘，一旦因和缘全部断除，不可能再转生于轮回当中。由于人我执已断，依靠“我”造作的善业、恶业就不存在，依靠业出现的各种贪心、嗔心等烦恼也就不会有了。因此，首先打破我执相当重要。

大家平时修行的时候，有些人觉得修菩提心非常困难，其实所谓的“我”没有空掉之前，想要圆满利他也是相当困难的。因为我们现在的所作所为都是“我”在作怪，执著“我”对修行的道路是一种非常可怕的障碍，只要通达“我”的本体，利他等其他修法也就轻而易举了，大家应该在这方面下工夫。



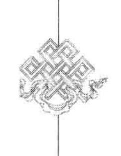
Chapter 119

《中观庄严论释》当中，这一部分主要讲声闻缘觉证悟法无我的问题。对这个问题，藏地各教派的论师们都有不同观点，此处也作了详细说明。

前面已经讲了，人无我与法无我当中，法无我是总相，就像人是总相一样；人无我是别相，也即人中也分男人、女人等，从因明术语来讲可以这样理解。人我如果断除，便不会转生到三有轮回当中，自相续的一切业和烦恼也会全部断除。那么，依靠什么方法破除人我执呢？首先必须通达人无我，也就是将自己的我和我所执完全空掉，这时才能断除自相续中的人我。我们从无始以来就被我和我所执困在三有轮回当中，所以，每个人都应该清楚：一直在轮回中流转的主要原因是什么呢？根本因就是我和我所执。

以怎样的方式来打破呢？

大家应该明白，俱生我执的对境就是所谓的蕴，对蕴详细观察，就像《中论》所破斥的一样，完全是依靠因缘假立的，除了一种假象以外，本体丝毫也不存在。很多中观论典当中，首先都会破人我和法我，破人我的时候，最主要就是把蕴破掉。《中观根本慧论》以五相推理来破；《入中论》当中以七相推理进行破斥；《智慧品》是以总的方式对六界进行分析，说明所谓的人我只是一种假象而已；《中观宝鬘论》则从五大和合的角度进行遮破。不管哪一部论典都讲到：只是将蕴的假合



执著为“我”，除此以外并不存在真正的我。

明白这一点以后，就如同去除将绳子视为蛇的执著一样，完全可以将我执完全推翻。对于一条花绳，在黄昏时很容易误认成毒蛇，后来通过照明灯等其他因缘，便可以认清并不是真正的毒蛇，而是一条花色的绳子，这时根本不会对绳子执著而产生恐惧感。同样，人们从无始以来就将蕴的聚合执著为“我”，通过中观的离一多因、金刚屑因等推理进行推敲，到了一定时候，完全通达“我”只是一种假合，真正的“我”在世界上本不存在，这时，依靠“我”产生的贪心、嗔心以及业和烦恼等，一切的一切都会销声匿迹。所以说，这里的观察方法对我们非常重要。

而且，俱生我执的对境与诸多微尘和刹那的部分完全相违。为什么呢？人们在执著我的时候，必定认为它是常有的，并非刹那刹那变化，因为刹那的法与我执，从时间角度相违；也不会将“我”承许为一个微尘、两个微尘等，而是以具体的、总体的方式存在。

因此，大家一定要知道：所谓的“我”，有时候依靠无始以来的俱生我执产生，有时候依靠其他宗派的邪知邪见产生。了知这一切以后，通过中观的观察方法，通达“我”是空性的、不存在的，由此进一步修习，到最后，就像墙壁不存在则墙壁上的花纹也不会存在一样，我执不存在，依靠“我”产生的对自己生贪心、对不悦意对境生嗔恨心等，所有烦恼全部都会无踪无影，仅此便能从轮回中获得解脱。

麦彭仁波切在这里以窍诀的方式，宣说了断除我执的方法。我想每个人应该会了解：现在轮回中最可怕的就是我执。大家在每次修菩提心的时候，对于我和我所执，就像中观应成



派说的，在名言中也是空性的；或者按中观自续派的说法，名言中不空、自相存在，胜义中是空性的。不管按照哪一种观点，应该运用这些如剑尖般尖锐无比、最锋利的理证对治自相续。

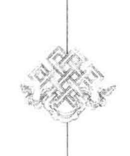
从无始以来，我执已经害过我们无数次，大家在平时修行的过程中一定要尽量地推翻我执，这一点相当重要。如果推翻了我执，烦恼不会有，烦恼没有的话，依靠烦恼造的业也没有，这样一来，转生轮回的根本因不存在，就可以顺顺利利地获得解脱。

现在很多人的确是这样，不要说非佛教徒，甚至个别佛教徒，也认为“我”实实在在存在，每天都是“我要往生、我要参禅……”，口头上讲一点《心经》等等，所作所为全部是为了自己，“我往生到了极乐世界，财产受用取之不尽、用之不竭……”。还有些小孩特别喜欢喝可乐，然后为了这个目的往生极乐世界……

什么是“我”呢？从时间角度，其实就是蕴的一个相续——昨天的我、今天的我；或者是蕴的聚合，色蕴、识蕴、想蕴等所有蕴聚合在一起，便认为是“我”。在未以智慧详细观察时，对此种假合或相续认定为“我”，也就是所谓的我执。按照大乘论典所讲的，假设未以空性智慧进行剖析，对这样聚合的我执根本无法断除，因此不能证悟人无我。

不仅大乘论典，小乘《俱舍论》中也讲得很清楚。《俱舍论自释》讲到：证悟粗大的蕴界为空性，属于一种人无我。并且说：从声闻罗汉的角度，即使未证悟最细微的五蕴空，也可以获得自果。

《定解宝灯论》中也讲到：若如此则依靠小乘《俱舍论》



修持无有解脱道。为什么呢？将最究竟的胜义安立为无分刹那和无分微尘之故。如果说获得阿罗汉果必须证悟法无我，包括细微的法在内也应该抉择为空性，没有证悟的缘故，小乘不存在解脱道。以这种方式作了驳斥。

《中观宝鬘论》专门针对声闻缘觉讲了很多理论，实际上，蕴是多体、聚合、相续的缘故，胜义中并不存在。麦彭仁波切在其他论典中也说：只须证悟人无我粗大的部分或者相续、聚合的部分为空性，便已证悟人无我，对最细微、最刹那性的法不一定证悟。

以前哦巴活佛在一部论典中说：声闻缘觉证悟的法无我与大乘证悟的法无我有天壤之别，主要表现在三个方面。首先从明显方面有差别，小乘证悟的法无我全部是如泡影、如幻化、如阳焰、如芭蕉……依靠这些比喻来说明，并没有直截了当讲到他的证悟境界；大乘直接讲到，色本体以色空、受本体以受空、想本体以想空……其次在广泛方面有差别，小乘抉择空性时一直说五蕴皆空；大乘则以十六空、二十空的方式进行抉择，运用了非常广泛的理证。

按照小乘《阿含经》的观点："观色如聚沫，观受如水泡，观想如阳焰，观行如芭蕉，观识如幻事。"所讲到的范围非常小。大乘虽然也说：如梦、如幻、如泡影。但与小乘所说的意义是否相同呢？并不相同。大家在这方面一定要详细观察。按此经所说的意义，通达蕴本身是多体、刹那、假立的道理，最后便可通达人无我。

《入中论》说：为了度化众生才宣说了二无我。《自释》在解释这一句时说：为了声闻缘觉获得解脱，宣说人无我，为了菩萨获得佛果，宣说二无我。月称论师究竟的密意，他自己作



了如此解释。麦彭仁波切在《澄清宝珠论》中也是这样解释的。

关于声闻缘觉证悟法无我的问题，佛护论师在解释《中观根本慧论》的《佛护论》中说：所谓的声闻缘觉已经圆满地证悟了法无我。清辨论师在《般若灯论》中破斥：声闻缘觉如果圆满证悟了法无我，宣说大乘无有意义。以发太过的方式作了宣说。后来月称论师在对《中观根本慧论》注释时说：你们所谓的宣说大乘无有意义，是总的大乘无意义，还是分别法无我的大乘无意义？从两方面进行提问。如果是总的大乘无意义不合理，因为小乘的教言中并未提到大乘的五道十地或者二十种空性等；如果别说法无我的大乘无有意义，在小乘经典中虽然提及法无我，但是非常简略，不像大乘经典那样作了广泛宣说，所以也不合理。

有关这方面的问题，不仅在藏传佛教辩论很大，印度佛教中观自续派和中观应成派之间辩论也是相当大的，一般汉传佛教对这方面几乎是一种空白。在西方，对这个问题更是避之不谈。有一位法师在美国弘扬佛法，他在讲《定解宝灯论》的时候根本不敢讲第二个问题，直接跳到第三个问题进行宣说。所以，各个众生的根基都是不同的。

一般藏传佛教和印度很多的佛教研究所，关于声闻缘觉是否证悟法无我的问题，到目前为止还是辩论相当大。以前上师如意宝去印度，当时他们在宣讲《定解宝灯论》，有许多法师提出相当尖锐的问题，可见印度的藏传佛教也对这个问题非常重视。所以，麦彭仁波切在诸多论典中，对声闻缘觉到底有没有证悟法无我的问题讲得比较细致的原因也在这里。

声闻、缘觉虽然已经见到依缘而生的缘起性，然而并未圆



满证悟法无我的缘故，也就根本无法修持，只是具有断除流转于三界之烦恼的方便，而在所断的烦恼中应该包含部分所知障，因为烦恼障就是三界之因。

在这个问题上也有各种说法，一般来讲，粗大的法断除以后应该会随之断掉一些细微部分。就像《宝性论》中讲的，具有三轮执著即为所知障。那执著三轮体相的法，在烦恼障中有没有呢？应该有。所以，第一地菩萨有没有断所知障呢？应该有。或者可以说，断除烦恼障的同时有没有断除一种无明呢？有，这也是所知障的本体。由于他们已经圆满通达并修持了人无我，依此便可立足了。

这里已经讲得非常清楚，在解释中观观点时，一定要明白：声闻缘觉没有圆满证悟法无我。

如果按照你们所说：若未圆满证悟法无我，烦恼障也无法断除。那在教证中说：声闻缘觉根本没有圆满证悟法无我，也没有修持法无我的方法。难道他们连烦恼障也没有断除吗？这样一来，在这个世界上，真正断除烦恼障的声闻缘觉，恐怕无论如何也找不到。这也是比较尖锐的一个理证。为什么呢？对方认为法无我与烦恼二者是随存随灭的关系。

关于声闻缘觉单独依靠人无我就可以断除烦恼的道理，在法称论师的《释量论》，以及龙猛菩萨的《中观理聚论》，也即《中观六论》中讲得非常清楚。并且，依靠《入中论》的七相推理来观察，依靠人无我可以断除烦恼障，这一事实很容易证明。因此，通过修习人无我，逐渐从一地到十地，最后在佛地可以获得究竟明现的智慧，这一点依靠理证也是可以成立的。

总而言之，想要获得第一地菩萨等的所有功德，需要在一阿僧祇劫中积累资粮、遣除罪障，并且精进修持福慧二种资



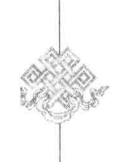
粮，各种因缘尚未具足之前，必定不会生起殊胜的证悟；一旦所有资粮圆满具足，也就会相应获得一地、二地乃至十地的所有功德，最终获得佛果。

生起这一证悟时，与之对立的所断也将无影无踪。比如一地菩萨的智慧生起来的时候，与它对立的所有烦恼障和所知障都会断除；而一地菩萨的障碍全部遣除以后，与之对立的十二百功德自然而然会出现。所以，已经证悟则所断必定不存在，所断不存在的时候功德便会出现。比如太阳出来时黑暗不存在，随之便会出现光明，依靠光明见到各种色法也就无有任何遮障了。

此处主要遮破了对方承许三乘智慧一体这种观点。因为没有如上承认的话，必定会出现“所断存在、证悟也存在”，或者“证悟不存在、所断也不存在”等情况。证悟、所断、功德三者就是随存随灭的一种关系。比如太阳不存在的情况下，黑暗自己消失；或者黑暗存在时，太阳也存在……会出现各种各样的情况，整个世间的规律全部混乱了。

这里所说的“随存随灭”，并不是指种子存在则果存在这种关系，而是指强烈的火存在时，与它对立的寒冷不存在，也即随着一法的存在，另一法不存在。

如果未了解所断存在则证悟不存在这一点，就会如上所说，第一地菩萨的所断全部断除，却未获得相应的智慧。为什么呢？你们说智慧已经存在的时候所断尚未断除，那反过来说，所断已断完，智慧应该还未产生。比如佛陀已经断尽一切烦恼障和所知障，但是佛的智慧仍未生起，应该出现这种过失。在这样一位辩论者面前，应该通过什么样的正理来驳斥对方观点呢？即使通过事势理的途径来正破也成了无有宣说的余



地。因此，这种观点实在难以令人承认。

简而言之，所有大乘经典，尤其十七部子母般若当中明显讲到：声闻缘觉证悟的空性非常渺小，大乘菩萨证悟的空性广大无垠……这方面说得十分清楚。在相关的注疏方面，不论弥勒菩萨还是龙猛菩萨、月称论师，都异口同声地说：声闻缘觉未圆满证悟法无我。如果像格鲁派的有些论师那样，承认声闻缘觉已经圆满证悟，那么，只有将包括释迦牟尼佛的经典在内，以及所有后来高僧大德们的论典全部抛之脑后了。否则，对这些经典论典的观点根本无法合理解释，并且，成百上千的理证危害也会自然而然出现，到最后，所有显宗密宗的经典和论典也全部变成不了义了。

当然，格鲁派的这些高僧大德实际都是非常了不起的大成就者，以我们凡夫人的分别念遮破诸佛菩萨的智慧，是非常可笑的事情。但是，依靠麦彭仁波切和这些高僧大德们的论典进行分析，确实觉得：他们如此解释佛经论典，实在很辛苦！其实根本不需要加胜义或者其他任何鉴别，直接解释出来就可以了。这时的确对自宗生起极大信心！

这也并非对方不承认，麦彭仁波切故意添枝加叶地宣说他们的过失。在600多年的历史中，翻阅一下已经写成文字的论典、著作，就可以清晰了知对方观点。当然，这些论师们非常了不起，也不能说未证悟，但依靠他们的观点进行解释时，的确很困难。因此，我们应该建立自己的宗派，了知小乘与大乘之间的差别是以功德智慧区分的。

对于有智慧的诸位学人来说，只要简明扼要地讲清理证要点就可以了。《君规教言论》中说：如果对症下药，只须很少的药物就会产生极好的疗效，同样，对有智慧的人，稍微讲解



一下就能马上领悟其中要点。上述虽然只作了简略宣说，有智慧的人已经明白：声闻缘觉必须证悟人无我，却未圆满证悟法无我。对固执己见的人却有一定的难度，他们始终对自己的见解非常执著，根本无法从道理上解释明白。所以，对愚笨者最难说服，《量理宝藏论》也说：有智慧的人自己辩不赢的时候，就会规规矩矩跟随对方；没有智慧的愚笨者，明明自己的观点不合理，还是非常有自信……其实根本没有任何理证或比喻，只是翻着眼睛说：这是对的。这就是愚者的本性。麦彭仁波切在其他论典中也讲过：在毫无意义的辩论上，愚者比智者更厉害，因为他根本不讲道理、声音还特别大。

一般而言，大乘和小乘之间是个大问题，大乘当中显宗和密宗之间也存在非常关键的要义，大家必须认真研究这类问题。如果将无著菩萨、龙猛菩萨二大祖师的观点执著为相违，站在《中观六论》的角度解释般若空性，排斥弥勒菩萨的《宝性论》和第三转法轮的教义，必定导致二转法轮和三转法轮相违，弥勒菩萨和龙猛菩萨的观点也相违了。如果名言中实有的法与胜义中空性的法完全相违，在解释佛教教义时，内心会觉得非常不舒服，而在解释弥勒菩萨论典的时候，对龙猛菩萨的观点也无法诠释。

不论声闻缘觉证悟法无我，还是自空他空、了义不了义，总而言之，二大祖师的观点应该是一致的，麦彭仁波切在前文总义中也讲得比较清楚。因此，释迦牟尼佛的教法中，将所有的深广法门交给文殊菩萨和弥勒菩萨，后来从龙猛菩萨和无著菩萨传下来。而且，对龙猛菩萨和无著菩萨，释迦牟尼佛已经在佛经中亲自作了授记。如果这些圣者的观点完全相违，认为：龙猛菩萨的观点非常正确，应该学习第二转法轮的经义；



无著菩萨的观点和第三转法轮的教义不合理，全部排斥或者说为不了义。或者像他空派那样，说第三转法轮和无著菩萨的观点合理，对龙猛菩萨的观点极力排斥。无论如何，心中都会有一种十分刺痛的感觉。

前译自宗并非如此，麦彭仁波切在《定解宝灯论》中将几种观点全部融合，释迦牟尼佛三转法轮和二转法轮根本不矛盾，弥勒菩萨、文殊菩萨，或者无著菩萨和龙猛菩萨的观点，分别从光明和空性两个方面作解释，或者分别解释名言和胜义，这种说法相当合理。本论前文也讲到，名言依靠唯识宗的观点进行解释，胜义依靠中观观点进行解释，佛教的教义根本不会有冲突和矛盾。

大家在学习佛教的过程中，不要觉得各个宗派之间存在很大矛盾，觉得各种说法水火不容。现在有些禅宗以及学术思想之间的冲突，或者净土宗和禅宗之间的冲突，这些在真正释迦牟尼佛的教法里都是不太愉快的事情。所以，前译宁玛派的确非常殊胜，正像麦彭仁波切在《前译教法兴盛之愿文》中所说：所有教法融入一体、融会贯通，这种宗派在整个世界极为难得。

无论任何人，如果将诸大祖师的意趣要点融会贯通，也就如同在米饭中拌上黄糖、白糖、蜂蜜一样，非常容易消化理解。这样一来，再不会出现想要驳斥他人观点的现象，因为自宗非常殊胜，依靠自己的能力对显宗密宗修持得非常圆满。也不会见异思迁、羡慕他宗，无论别人说格鲁派、觉囊派如何如何殊胜，或者说禅宗多么多么好，也不会舍弃自宗去学习他宗……这种想法根本不会有。为什么呢？自己已经完全领悟了这一宗派的特殊功德和要领，根本不会羡慕别人。这时，身居自



己的床榻，内心怡然自得，也可以证明闻思的的确确获得了卓越的成效。

的确，在座的很多道友，可能相当一部分在闻思过程中已经对自宗生起了很大的信心，觉得宁玛派真的非常了不起。本来藏传佛教在整个地球上，可以说在兴盛佛教的国家中已经非常圆满，很多国外的学者和佛学家认为：这是一块宝地。为什么呢？世界上的很多佛教团体，如今依靠藏传佛教十分兴盛。之所以来自各个地区的人士对藏传佛教有如是信心，的确具有一定原因。

所以我想：尤其藏传佛教中，前译宁玛派的观点确实非常好。这并不是自己赞叹自己的父母，所有文字全部摆在面前的时候，不管汉文还是藏文，只要详详细细研究、观察就会发现：宁玛巴的特点、教言，以及教证、理证、逻辑等，全部与诸佛菩萨的观点相合。

从我个人来讲，已经研究佛教二十多年了，这期间将其他建寺院等这样那样的琐事全部放下，应该说日日夜夜都是在这方面下工夫。虽然没有广闻多学，但对格鲁派、萨迦派等很多宗派的论典都翻阅过，有关汉传佛教禅宗、净土宗、华严宗等也看过一些，对现在南传佛教和其他法师的讲法稍微了解一点。自己总是对自宗充满信心，觉得前译派不论从传承上师加持的角度，还是因明等逻辑推理方面，都是非常殊胜。

这一点，我想在有生之年不会出现丝毫动摇。其他人说：某某地方有非常殊胜的灌顶，你要不要去？或者说：某某宗派非常殊胜，你要不要改成这个宗派？当然，其他宗派的确很好，但是如同对自宗那样的信心，确实生不起来。

有一位堪布去印度的时候也说：印度是非常殊胜的圣地，



可以去朝拜一下。很多高僧大德非常了不起，也可以去拜见。但真正从法这一点来讲，能够超过宁玛巴的法，在其他地方不一定有。可以说这也是对自宗的一种信心。

我在这里并不是说宁玛巴的法超胜所有宗派，因为众生的根基不同，以前米拉日巴修大圆满没有开悟，后来依靠大手印获得成就，通过一个法解决所有问题，从佛教观点来讲也是不合理的。有时候前译派大圆满不能度化，依靠小乘人无我可以度化的众生肯定也是有的。

以前贝若扎纳从皇宫开除的时候说："人人不喜我意足。"什么意思呢？如果有人说前译派不好或者藏传佛教不好，人人都诽谤、人人都不高兴，我自己却像获得了如意宝珠一样非常高兴，自己已经依靠这种法要获得了真实利益，非常满足。

在这里，麦彭仁波切说：在座诸位追随莲花生大士、静命论师、国王赤松德赞者，能在今生遇到前译派教法的确非常荣幸！当时国王赤松德赞建立译场，翻译了大量的经典论典……包括《大藏经》和论著在内，现在藏传佛教所有的经典论典加起来，在其他宗派里面根本没有。阿底峡尊者来到藏地时也曾赞叹：前译派这么多的经论，即使印度也是没有。续部也好、中观也好，现在很多的论典都是前译译师翻译的，这些译师们也全部是大圣者。但后译的译师们有各种情况，就像现在翻译的个别法师一样，有些连自己的名字都不会写，却翻译出厚厚的一本书，也不知道怎么来的……

真正想闻思的人，仅仅依靠前译的显密法要就已经足够了。现在外面真正讲经说法的，恐怕基本上没有了，现如今，我们学院尤其在汉语讲述方面，还是有一定的教材、能力和经验，可以说是首屈一指了。如果一味喜爱随声附和，想到其他



地方希求他法，即是对自宗精髓还未真正领悟的标志。因此，麦彭仁波切在这里说：莲花生大士、嘎绕多吉为主历代的大圆满传承上师，以及全知无垢光尊者、麦彭仁波切、华智仁波切等高僧大德，应该与他们的殊胜论典恒常相伴。

有时候我们也这样想：无垢光尊者、麦彭仁波切、华智仁波切的论典，还有上师如意宝的教言，就好像特别富裕人家的宝藏一样用之不尽，他们宣讲的每一个教言均对经典论典、显宗密宗作了非常好的诠解。即生遇到这种宗派，确确实实是前世造了非常好的善业，在如今思想纷乱、学说众多的社会氛围中，没有特别殊胜的因缘的话，想要遇到如此善妙的法要相当困难。

希望大家已经得到如意宝的时候，最好在有生之年不要放弃。除非像米拉日巴那种根基，一般来讲，自宗如此清净的传承、这么好的教言确实不能舍弃，如果放弃真正的如意宝去希求一些假宝，的确非常可惜！

我也并不是今天在这里说一说，1990 年去印度，当时从灵鹫山到鹿野苑的路上，我一直在发愿：全知无垢光尊者、麦彭仁波切的教言，永远也不离开！有一次我们坐火车，上师如意宝坐在前面，当时可能是看了麦彭仁波切和无垢光尊者教言的缘故，也可能是分别念的波动，到了印度圣地的时候确实很激动。现在已经 16 年过去了，这期间对本传承的上师、本尊、教法，可以说从未生过邪见，也没想过要改变自己所学的宗派。当然，学起来的时候确实有点吃力，这种感觉，我们每一个人都是有，但不论学中观、大圆满，总觉得里面有不可思议的甚深加持和意义，内心非常欢喜。

前一段时间，原来在讲考班的有些道友，离开这里到其他



地方去了。当时我就觉得希望不大，因为已经舍弃了这么好的教法，到其他地方不一定有更好的因缘。我们自己应该发愿：恒常与本派的上师、本尊及大德之论典的光芒相依相伴。人生很短暂，在座的很多人已经三四十岁了，后面几十年一晃就过了，所以，最好不要变成业际颠倒、对上师三宝生邪见的人，即使业力现前，最好对本派传承上师们的信心始终不变。大家要时时刻刻这样发愿、祈祷！



Chapter 120

己二、世俗显现起作用之功德：

因果有实法，世俗中不遮，

染污清净等，安立无错乱。

胜义当中，一切万法虽然不存在，但从名言来讲都是存在的、不空的，因果所摄的所有法在世俗中均不遮止，因此，烦恼障、所知障的染污法，与尽所有智、如所有智以及得地菩萨的清净智慧等，全部可以合理安立，不会出现清净与不清净相同、烦恼和智慧相同等过失。

对方认为：中观派说一切法在胜义中远离一体多体、本体根本不存在，既然如此，修道过程中暂时清净、最究竟清净，或暂时的烦恼障、所知障等安立不合理。为什么呢？一切万法自性不存在的缘故。如果自性不存在，十种善业、十种不善业，以何因得何果，顺行缘起流转轮回、逆行缘起获得解脱，全部都不存在了。在因明当中，“山上有火，有烟之故”，以烟作为因可了知山上有火，这时会产生立宗的智慧，这些也不应该存在。

《现观庄严论》中将它称为胜义理门的辩论，也就是说，要么站在胜义的角度破名言，要么站在名言当中破胜义。实际上，对这两者必须详细分析。我们讲《中观根本慧论》时也提过关于这方面的辩论。对方说：一切万法无有自性，所以善不善、清净染污也不存在。针对这种疑问，我们可以说：不一



定。虽然胜义中自性不存在，但名言中可以存在。又有人说：既然名言中一切法存在，那胜义中也应该存在。对此可以回答：不一定。名言中虽然已经存在，但胜义中依靠胜义量进行观察时，一切法根本不成立。

现在世间上，觉得一切万法空性的话，为什么吃饭可以吃饱、手能接触柱子等等，这些法应该是存在的、不空的。这些想法，都是不清楚胜义世俗的差别导致的。作者静命论师为了遣除诸如此类的劣意谬论、阐明因果的合理性，在此处宣说了这一偈颂。

在世俗中，能产生的因以及所产生的果等起作用的无欺显现，只要种下了种子必定会产生它的果，这一规律任何人也无法遮止和推翻。按照中观派的角度来讲，对有因有果、有此有彼这一因果规律并不遮破，就像《智慧品》所讲的，对见闻觉知的一切现相，即使中观派也不遮破。因为这些法并不是以胜义智慧安立的，讲《定解宝灯论》时说过：一切万法有两种实相，一是胜义实相，一是世俗实相。对于世俗的实相，以无损坏眼耳鼻舌身来安立，依靠它得出来的对境或结论是正确无误的。而以胜义量所得之正相，依靠佛菩萨的智慧安立为离一切戏论的本体。

因此，从柱子的角度来讲，根据所化众生根基的不同，可以安立世俗和胜义两种正相。世俗的正相，也即在名言中可以起功用，能支撑屋梁就叫做柱子，它的本体是所作法、有为法、无常性、苦性……从胜义角度观察，柱子的本体远离一切戏论，在圣者的各别自证面前所显现的是一种光明、不可思议的境相。对于世俗中存在这一显现分，中观派在抉择胜义时不遮破，这一点也是依靠名言量成立的，并非以胜义量成立。



正如前文所说，在名言中，烦恼存在的话智慧不存在，智慧一旦生起，与之相反的烦恼必定不存在。或者说，从因果角度来讲，青稞的种子存在则青稞果肯定存在；如果有青稞的果，前面也必定有青稞的种子。这种随存随灭的因果关系，在名言中不可失坏。这些法，胜义中虽然不存在，但在世俗中互不混杂，绝不错乱。

即使证悟空性，也并非所有因果或世俗的一切见解全部灭掉。莲花生大士也说：见解如虚空那样高，取舍因果比粉末还要细。原因是什么呢？世俗中的见解与胜义的见解有相同之处、也有不同之处。境界越来越高时根本不会破坏名言中的一切显现。《定解宝灯论》也说：观察一个人的见解是否正确，就要看他相续中的慈悲心、信心、智慧是否增上？增上则说明他的见解越来越进步，反之，就像汉茶过滤器一样，信心、悲心、清净心等越来越减少，说明此人的见解非常糟糕了。

现在世间上的有些人，认为自己的见解越来越高，对名言中的取舍因果、守持戒律等方面根本不重视。实际上，《三戒论》也讲到：凡夫人不能做瑜伽者的行为，瑜伽者不能做成就者的行为，成就者不能做佛陀的行为。所以说，作为修行人，自己的见解越来越高时，相续中的因果正见必定越来越增上，不会退失。

通过这次学习《中观庄严论释》，希望大家一方面对空性有所认识，另一方面对世俗现相不灭——无欺因果存在这一点诚信不疑，这个问题非常关键。本论最关键的两个问题，胜义中一切万法皆空，因果也好、佛陀也好，正如《中观根本慧论》所说，全部是空性的。在未达到这种境界之前，世俗中一切法都是不空的，这一点可以直截了当地在他人面前宣讲。



对方有实宗认为：你们中观宗既然也承认，名言中前世后世、业因果、能量所量等完整无损地存在，那与我宗观点一致，也就无须遮破我们的观点了。

你们有实宗跟中观宗所许完全不同。为什么呢？你们认为瓶子、柱子等万法，并不是以如梦如幻的方式存在，而是在胜义中真实存在。这样一来，请问：你们对微尘到识之间的所有法，能否以一体或者多体的方式建立合理观点？并且，一切万法如何以一体的方式存在、如何以多体的方式存在？请你们一一作出答复。

如果你们通过一体多体的方式说明万法存在，并且，以离一多因、金刚屑因等中观胜义理进行驳斥时，无有丝毫妨害，中观宗也可以跟随你等有实宗而承许，这些有实法在胜义中也是真实不虚的有法。反过来说，你们若没有确凿的理证，你们也应跟随中观宗的观点，承许一切万法虚妄，根本不存在。如此一来，你我双方才真正称得上是观点一致。

所以，在大的问题上无有分歧，才是真正的观点一致。不然，只是将柱子作为我们的焦点，你认为胜义中存在，我认为胜义中不存在，这样怎能称为观点一致呢？比如一个人说柱子存在、一个人说柱子不存在，此二者并不是观点一致的。同样，你们认为一切万法在胜义中存在，我们说名言中如梦如幻而显现，实际并不存在，这两种观点有很大差别。

总而言之，通过这次学习《中观庄严论释》，大家对空性方面完全通达很困难，但是对任何法都应减少耽著，这就是证悟空性的一种前兆和标志。你们一开始听这部论典的时候，对很多法非常执著，现在通过几个月的学习，执著逐渐已经减少了，觉得世间的任何琐事都没有多大意义，这就是我们学习中



观的一种目标。

世间上的人们认为，今天我所得到的真实存在、所失去的也已经真实失去，对名利、感情、生活等特别执著，即使睡梦中也未想过“这是假的”。但是，学习中观以后，众生面前虽然有快乐、痛苦的显现，心里也有各种各样不平衡的状态，真正去观察时，其实与梦中景象无有差别。所以，这种学习对自相续肯定会有帮助。

一般来讲，学习中观也不一定马上恍然大悟，学习大乘佛法的人与世间的人们，从表面上可能也有相似之处，比如有家人去世的时候，世间人会痛苦，大乘修行人也会痛苦，但痛苦的程度完全不同。学习过中观的人，明白这一切都是如幻如梦的，人总有一天肯定会死，怎样痛苦都没有意义。但世间人根本不明白这一点，认为真的已经失去了，再也见不到了……始终是一种实有的法。

有些人说：你们出家人也是对家庭很执著，也需要钱……与世间人都一样。其实，一位修学大乘佛法非常好的修行人，与从未学过宗派的人，如果一起在餐厅用餐，从表面看，两者都认为很好吃，实际从执著方面还是有很大差别。因为表面上根本看不出来，龙猛菩萨与其他人一起吃饭的话，按照印度人的习惯，肯定都是用手来抓，可能根本看不出二者有任何差别……

月称菩萨曾说：通过教证和理证，可以对空性生起定解。通过精进闻思，如果对自性空真正生起定解，必定会对因果生起永不退转的诚信。就像高僧大德们对空性证悟得越来越高，对因果的诚信就会愈加提升，这一点，只要翻阅诸位上师和高僧大德们传记便可了知。相反，倘若觉得因果全部都空了、前



世后世不存在……生起诸如此类的邪见，则说明此人对中观空性丝毫也未领悟。不要说中观，就连小乘境界也必须依靠世俗法来安立，因此，对前世今世等道理未真正认识的话，就说明根本没有证悟空性。

应该认识到：此人虽然口口声声说已经证悟空性，其实是将所谓的断灭认为成证悟空性了。有些人学过一些却未究竟，认为一切法是空性的，我也不存在、法也不存在、佛陀也不存在，于是说：念佛没有功德，放生也没有功德，不必积累善法断除恶法……这种现象，不管藏地还是汉地，在当今时代相当多，这些人自认为已经证悟空性，因为他观察之后发现“我”确实不存在，因此认为因果等全部不存在。

认识到将断见取名为空性这一点后，必须舍弃这种恶见。我们现在已经学习了这些殊胜的论典，自己千万千万不要堕入到断见派的深渊当中去，否则就无可救药了，非常可怜！

阿阇黎龙树菩萨亲口说过：“不明空性义，唯一行听闻，不造何福德，彼等劣士毁。”有些人根本不了解远离一切空性的含义，仅仅听闻了空性的词句，或者只是口头上说一些空性的言词而已，随之认为一切万法不存在，从此以后不造任何福德……这种人已经毁坏了自己。

“业之果报有，众生亦尽说，彻知彼自性，亦说为无生。”名言来讲，一切业存在、业的果报也存在，包括众生都是存在的。但从胜义角度也应彻底了知，众生也好、业果也好，一切万法的自性应该说为无生、空性。

对此，龙树菩萨通过比喻来说明：“如为世间众，佛说我我所，一切蕴界处，皆以密意说。”佛陀虽然断除了一切我和我所，但为了世间众生，在名言中仍然会示现头痛，并说“这



是我的眷属”、“我今天去鹿野苑”等，依靠蕴界处等法将众生引入胜义空性。所以，蕴界处存在的说法实际是不了义的，佛陀有密意才宣说的，如佛陀说我有舍利子、目犍连等如妙瓶般的眷属，这些实际都是不了义的，大家必须清楚这些道理。

阿阇黎在包括《中论》在内的《中观六论》等其他论典中，已经清楚讲到：所谓的空性极为深奥、难以洞察，所有智慧浅薄者，非但不能理解空性意义，且会依此堕入断见当中。依靠教证理证宣说了很多这方面的道理。

己三（修习二者双运之功德）分二：一、略说获得清净资粮；二、广说彼理。

下面讲修习世俗胜义或者说显空双运的功德。“双运”也就是二者结合起来，显现是世俗谛，实相则以胜义理衡量。

这一点，通过这次学习《中观庄严论》以后，很多人应该树立新的正见了。虽然我讲得非常不好，但是这部论典非常好，很多具有智慧的人不可能不懂，因为我们讲《中观根本慧论》时，已经一而再再而三地将万法全部破完了，此处就是将空性和显现的道理二者结合起来宣讲。

因此，这部《中观庄严论》的确是所有中观的庄严，对于胜义中如何空、世俗中如何存在，以及二者融会贯通在日常生活中如何运用等，所有问题都讲得相当清楚。

庚一、略说获得清净资粮：

如是而安立，因果此法故，

福资无垢智，此宗皆合理。

如上所说，名言中不遮破一切万法的缘故，一切因果的安立非常合理，因此，所谓的有缘福德资粮和无缘智慧资粮，对



中观自宗来讲非常合理。

有些论师也有“智慧资粮和福德资粮他体”的说法，实际这种说法不太合理，因为福德资粮与智慧资粮是一个本体，只是反体不同而已。比如布施，从世俗角度来讲，布施物与布施的对境、布施者都应该存在，以这种有缘的方式布施就叫做福德资粮；作为瑜伽士或者成就者来讲，不存在这种三轮执著，称为无缘智慧资粮。所以说，做一件事可以同时圆满两种资粮。

由于如是安立了无自性之理的因果此法，布施、持戒等一切有缘福德资粮，与无有任何愚昧之处的无缘智慧资粮，即是二者圆满双运之正道，就像前文再三说过，任何法显现上是世俗、实相上是胜义，此二者对中观宗来讲非常合理，对有实宗来讲却极其不合理。

世俗当中，因果、前世后世等无欺缘起存在，胜义中一切都不存在，所以，中观自续派在破万法时会加胜义的鉴别，这就是此派的一种特点。也就是此处所说的，一切万法，胜义中无有自性，世俗中应该存在。对此法进一步修行，则对世俗中柱子不是无常、我存在等的颠倒执著，以及胜义方面对一切万法的有、无等的颠倒执著，全部都会遣除，从而成为清净的修道。

《现观庄严论》中也说：世俗中应该有一种现分，这些实际就是大悲的一种妙用；而胜义中一切都是空性的。这种空性，简单点说，就是不要过于耽著。所以，大乘佛法实际就是二资双运，也即大悲心与智慧双运，以智慧缘一切万法，了知皆为空性，不生耽著；以大悲心缘一切众生早日获得佛果。任何一个人，相续中如果真的看破一切、无有执著，对每一个可



怜的众生都有一种慈悲心、关爱心，说明这个人的确是大乘根基。否则，口头上如何说得天花乱坠也是没用的。

诸位有缘有实宗的论师说："布施为利供，亦作施舍行，彼令极生信，无缘处非尔。无有故不缘，抑或非境故？若无坏福德，徒劳而无果。"有实宗认为所有万法存在，为什么呢？以布施为例，对可怜的众生通过布施来饶益，对上师三宝也可以作供养，正因为上师三宝和可怜众生存在的缘故，方可作上供下施等行为。因此，布施、供养的对境如果不存在，又怎会令人缘布施等行为生起信心呢？不可能有这种现象。如果得不到布施、供养的对境，或者虽然存在却不成为对境，菩萨为度化众生而发心等也成徒劳无益，众生不存在的缘故。

彼宗论师遮破中观宗云："三者佛照见，是故非无境。"布施的对境、布施者以及所布施的食品三者存在，以佛眼可以照见的缘故，你们中观宗所说"一切境不存在，均为无缘"的说法不合理，所以，并非没有对境。"自心与心所，彼等为自证。"也并不是不存在对境，所有对境全部是心和心所之自证，布施也好、布施的对境也好，全部是心和心所的一种妙用。

这里从无境和非境两个方面进行辩论。有实宗认为，中观宗说无有对境不合理，佛陀已照见三者之故。唯识宗则认为：并非不是对境，心和心所均为自证，可以承许为对境。

麦彭仁波切对此偈文解释说：小乘认为缘对境作布施或供养等，可以令人们生起信心和欢喜心，若不缘对境就无法达到这种效果。对方说，佛陀在《毗奈耶经》等很多小乘经典中经常提到，佛陀在某某处时，施主如何供养佛陀等。《百业经》也讲得清清楚楚，因此，不能说没有对境。唯识宗论师则认为，佛陀在因地时布施自己的儿女等，实际所施物、受者与施



者的自心与心所均是自证，全部是心和心所的妙用，怎么会不是对境呢？应该是对境。

以上这些辩论，只是你们未分清胜义和世俗而已，根本无有任何实义。原因是：中观宗在世俗中并不遮破因果的缘起。所谓“三者佛照见”与“自证”的说法，是从世俗角度而言的。在世俗当中，中观派承认佛陀亲自来到世间度化众生，于佛陀面前供养具有无量无边功德，这一点，包括龙猛菩萨和月称论师也会承认。若按照一切万法唯心来抉择，全部是心和心所的一种妙用显现，中观派在名言中也是如此承许的。而胜义中远离一体多体的缘故，怎么会存在呢？根本不可能存在。无论唯识宗还是小乘宗，在胜义中，包括佛陀在内的一切万法，根本举不出任何一个存在之法。

庚二（广说彼理）分二：一、总说因果随存随灭之比喻；二、别说为正见摄持与否之因果。

辛一、总说因果随存随灭之比喻：

清净之因中，所生诸果净，
如正见所生，戒支等清净。
如是因不净，所生果非净，
如由邪见力，所生邪淫等。

由清净的因必定会产生清净的果，比如依正见可以产生持戒、布施、不放逸等。同样，造作恶业等不清净因的话，所产生的果也必定是痛苦，就像依靠邪见，便会出现杀生、邪淫、毁谤等种种恶行。

不论有漏法、无漏法，除无为法以外，任何法都是随着它的因果规律运转的。既然受因果支配，任何法在因缘聚合时便



会产生，因缘不齐全就不会产生，这一点是有目共睹的，一切果均是相应因而存灭的。

所以根据因清净与否，果也会成为清净与不清净。就像智悲光尊者在《功德藏》中所讲的：如果根部有毒，所长出来的果必定有毒；如果根是妙药，长出来的果也是妙药。所以，为什么说最关键就是意乐是否清净呢？意乐清净的话，即使行为有些不清净也会成为善业；反之，一切都会成为不善业。

换句话说，清净的因中所生的一切果也是清净的。依靠世间正见所生起断杀等戒律支以及不放逸支等也是清净的，也就是说，以什么样的因可以产生什么样的果，比如我对上师三宝的信心无论如何都不退转，诚信“善有善报、恶有恶报”等世间正见，这样一来，就会守持戒律、放生等，行持善法。就像《四百论》所说的一样：“宁毁犯尸罗，不损坏正见。”正见一旦失毁，即使千劫也不能恢复。一个毁犯了戒律的人，只要具足正见，每天都会行持善法。但正见已经毁坏，所有善法都会随之毁灭的。

因此，一旦毁坏了正见，无论修任何法都无济于事。但是有些人也许太笨了，根本不承认因果，无论怎样对他讲都没办法说服。还有一种人业力现前，就像有眼翳的人始终认为海螺是黄色的，即使别人告诉他是白色的也不相信，同样，生起邪见以后，对上师三宝等很多方面都会毁谤，后果非常可怜。

现在世间上的很多人，认为因果不存在、前世后世不存在，所以在有生之年会造作种种恶业。由此可知，保护好自相续中的正见相当重要，即使生起一些邪见，也要马上祈祷上师三宝，诚心忏悔！

在世间上也可以看得出来，有些人说：“关监狱就关监



狱……”然后开始杀人。凡是有智慧的人都会觉得这个人发疯了。有些佛教徒也说：“下地狱就下地狱……”这种人真的无可救药！修行人千万不要将自己所修学的全部毁于一旦，这是非常可惜的！应该时时刻刻祈祷三宝，让自相续不要生邪见。

不过我个人来讲，依靠前世的福德和上师的加持，到学院这么多年以来，在我的见解上，好像对因果存不存在或者前世后世存不存在这方面，从来都没有怀疑过，始终有一种非常稳固的见解，认为决定是存在的。但我想：很多人依靠各种各样的原因才信仰佛教，在遇到外缘的时候，以前的一些习气毛病经常会重新浮现，会有这种情况。所以，一定要时时刻刻祈祷三宝，保护好自己的正见！



Chapter 121

现在《中观庄严论释》快讲完了，大家应该生起欢喜心。虽然并不是所有法传完了，还有很多很多的法要传，但是一部法完成的时候，心里总是会有一种轻松感。而且在传讲的过程中没有出现什么违缘，这对现在末法时代来讲，的确是很不容易的。

辛二、别说为正见摄持与否之因果：

这里主要宣讲以正见摄持的因果法和未以正见摄持的因果法这两个问题。

有量妨害故，于事有缘者，

如阳焰等识，尽颠倒分别。

从最究竟、最了义实相这一层面来讲，任何一种执著都不合理。一切分别全部是虚妄的，为什么呢？只要存在一种法，就必定与正量有妨害，以正量和逻辑推理可以将其推翻。就像阳焰本不成立为水，只是雾气形成的一种幻象，愚痴的野兽却将它执著为清凉的水。同样，对任何一种事物，只要存在一种能缘所缘——不论好的执著或不好的执著，在最究竟实相的角度来讲都需要一概推翻。

是故彼力生，修持施度等，

如倒我我所，所生力微弱。

依靠这一执著力，所修持的布施、持戒、安忍到智慧六波罗蜜多，也可以说全部是虚假、不真实的。



《入中论》说：凡是具有三轮执著的布施、持戒等，全部属于世间的波罗蜜多；三轮体空的持戒、布施等称为出世间波罗蜜多。《现观庄严论》也说：具有执著之道称为远基智，距离佛果很遥远的缘故；无有执著即称为近基智。

因此，所有执著在修行过程中都是一种障碍。当然，作为初学者来讲，暂时发菩提心、生信心和悲心非常有必要，但从最究竟角度来讲，这也是一种所知障，在最究竟的境界中不会有这种执著。就像外道承认的遍计我和我所的颠倒执著一样，依靠它所产生的善根力，与无缘善根相比非常微弱。一般来讲，凡夫人所作的善根无论如何殊胜，也肯定是有执著的，而到一地菩萨以上，全部以无缘的见解摄持，其功德相当大。

于事无缘中，所生广大果，

增因所生故，如良种芽等。

所以，于无有执著的境界中作布施、持戒等，其功德极为广大，因为在无缘之因中可以产生无缘之果，就像依靠良好的种子可以产生优质的苗芽一样。无垢光尊者《宗派宝藏论》、麦彭仁波切《澄清宝珠论》里面都引用佛经教证说：一地菩萨的见解是依靠无分别的直接因产生的，从有分别当中不可能产生无分别，如同依靠稻种不可能产生青稞芽一样。

作为凡夫人也应该打破自相续中对能取所取的执著，不论对人、对事都要放下执著，哪怕对善根产生执著，依此善根所产生的力量也不会特别强大。比如有些人对佛法很执著，暂时来讲这种执著很有必要，从最究竟来讲，这种执著必须要断除。

那是不是对一切法都不执著，现在全部放下呢？也不是这样的，应该有一种次第，首先将不好的念头全部推翻，然后在入定时将好和不好的念头全部放下，安住在自然本智当中，这



就是修行空性和无我最基本的一种方法。一旦将所谓我的执著全部推翻，其他我所的执著很容易推翻，如果我和我所的执著不存在的话，对其他法的执著不会很强。

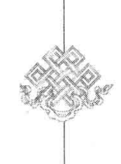
我们从自己修行的过程中也可以看出来，所谓的执著直接、间接都与自己有关系，尤其自相续产生的烦恼，必定与自己有关系。很多人可能并不知道，但我们相续中的忧愁、痛苦等各种烦恼，归根结底就是源于“我”的本体。正因为执著“我”，我对别人生起嗔恨心；正因为执著“我”，我对别人生起嫉妒心；正因为有了我，我会感受到身心的痛苦……其实大家仔细观察就会发现：所谓的我就像阳焰水一样本不存在，既然“我”并不存在，我们在轮回中为什么拼命执著？对这方面应该观察。

真正大乘根基的修行人，对中观和密法的教言会越学越有信心，否则可能学起来还是很吃力的。如果学习世间的知识，如计算机、电子学等，从暂时的运用操作方面还是很有信心的，但是继续研究下去的话越学越糊涂，自己也是一种云里雾里的感觉。而大慈大悲佛陀留下来的这些珍贵教言，对每位后学者来讲，可以说是殊胜无比的珍宝，越学收获越大，的确是妙不可言的一种境界。所以，大家对中观空性法门应该生起信心。

前面已经笼统说明了果清净与否完全取决于因的道理，下面讲有缘布施等是不清净资粮、无缘布施等为清净资粮的道理。

有人想：为什么有缘执会导致资粮不清净呢？

对于一切万法，通过因明推理进行观察，不论好的法还是不好的法，根本不存在一种实有，就像本论总义所破斥的那样，任何法都不可能成为实有。当然，柱子也好、瓶子也好，包括须弥山在内的法，其实质如果真实存在，中观派也不会毁



谤它，正因为它与龟毛、兔角无有差别，是本不存在之法，我们却将它执著为存在，显然已经被分别颠倒念所染。

如同阳焰根本无有水的成分，却将它看成可以解渴的清凉之水，这种执著完全不合理。或者，将手上旋转的火烬看作火轮，以及谈论石女的儿子长相非常庄严等等，都是不合理的。同样，我和我所根本不可能存在，我们却认为它确确实实存在，这种念头或执著完全是于对境实相的颠倒分别。

但大家在学习中观的过程中应该掌握一个分寸，不应该说：一切万法不存在的话，于世俗中也不必积累资粮。也不要认为：所行持的善法乃至佛果之间也不会空。当然，“万法皆空，因果不空”这种想法也说不过去，一切法本性空性，暂时在名言中一定要取舍因果，而取舍因果也并非永远不可舍，如同渡海时需要船只，上岸以后便可将船只舍弃一样。

所以，具有执著的布施、持戒等任何一种善举，以最究竟的智慧进行观察，均对认识法的本体具足一定的障碍，已经被颠倒执著分别念所染污。

《金刚经》云：“若以色见我，以音声求我，是人行邪道，不能见如来。”不要说不清净的法，即使执著佛陀存在、佛法存在，也是一种颠倒分别，对这个道理必须明白。这种说法，一般具有一定闻思境界的人才能接受，对大乘佛法没什么基础的人，这些甚深法语，在他们耳边不能传、不能说。如果对这种人宣说甚深空性，他们要么认为佛陀根本不存在，产生一种断空的邪见；要么连暂时世俗的所有善根也会失坏。

就像裸体外道或密行派等认为解脱存在，以遍计我执导致，认为我和我所也存在，对于这种我和我所，通过五火或沐浴、割肉等苦行可以断除。这显然是一种邪见，首先对我和我



所的执著不合理；其次，即便我和我所存在，通过沐浴等也不可能遣除，因此，这些行为并不成为圆满正等觉的因。

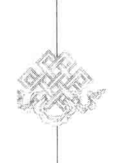
由于具有实执，依之获得的善根当然是非常脆弱的。但我也再三给大家强调了，你们不要认为：只要有执著，行持善法也不是成佛之因，还是不要执著，即使善法也不要做……这种想法是不对的，因为这只是从最究竟角度来讲的。

相反，以无缘产生的布施等五波罗蜜多，是随着万法之实相无误智慧而转的，可以说是成佛的直接因，因为万法本不存在，于不存在的境界中安住符合万法实相。《般若经》说：所有河流最后全部汇入恒河，布施等五波罗蜜多依靠慧度而汇入佛果的海洋。为什么这样讲呢？若无智慧摄持，其他布施、持戒等功德，也只是暂时的一种世间波罗蜜多，所以，必须以智慧摄持。以比喻来讲，由于是能增上的清净之因所生的缘故，就像优良的种子会长出优质的芽与穗等一样。

缘我而希求圆满菩提的一切善法，均属于大乘随解脱分的善根，是成佛的因。而希求自己快乐、相貌端严等，以此造作的只是随福德分善根，并非成佛之因，这一点，在《开启修心门扉》中讲得也比较清楚。

所以，大家对修行的目标一定要清楚，希求获得解脱、获得佛果非常重要。为了利益一切众生获得佛果而行持善法，以及小乘希求从轮回中获得解脱，此二者同为随解脱分善根，但前者是为了利益众生而成就，后者是为了自己离开痛苦而获得阿罗汉果位，从这个角度来讲，小乘的随解脱分与大乘的随解脱分有天壤之别。

既然缘我希求圆满菩提的一切善法也是随解脱分善根，那它是不是成佛的直接因呢？不是直接因，它毕竟有一种缘法的



执著，在未断除我见之前不可能获得真实的解脱道。以菩提心为例，未以无缘智慧摄持之前，菩提心也仅仅是成佛的间接因。真正的直接因，在加行道胜法位时产生无分别的智慧，这种无分别智慧称为见道之因，《现观庄严论》第七品讲到：十地末尾有一种异熟刹那，此异熟刹那的善根应该称为成佛的直接因，因为此时是无有任何执著的一种状态。

既然修菩提心是成佛的间接因，那是不是不用修持呢？并非如此。《华严经》中说：所有善法中，菩提心为最。一切有缘的菩提善法中，修行菩提心是最为善妙殊胜的，但也不能执著其为实有。

众生不得解脱的原因，正是被颠倒之见所染的缘故。本论《自释》说："无间不成真实圆满菩提支。"只要执著所谓我等任何法，一切资粮都不是成佛之因。所谓的无间，意思就是中间需要由经其他途径之义。也即必须要依靠空性见解方能获得解脱，单单修持一个菩提心不可能马上成就。利他是一种前提，当利他心越来越强时，所谓的空性境界也会得到。寂天菩萨说"此等一切支，佛为智慧说"的原因就在这里，此等五波罗蜜多均是为了现前自相续的智慧而宣说。

我们现在讲菩提心也好、讲安忍也好，讲任何有缘之法的最终目的，就是要通过这种善妙因缘在自相续生起空性见。平时修菩提心以后，对善根、众生甚至包括佛陀在内的一切对境，都不要执著，在弘法利生的过程中可能有成功或失败的情况，这时也无须执著。对任何事情特别执著都不是一件好事，执著善法虽然也是修道的一种过程，但也应该掌握一定的限度，因为世间任何法的真相并不是存在，特别执著只是自己欺骗自己，仅仅是暂时依靠这种因缘现前无我智慧而已。



所以，对诸佛菩萨供养或者对三界众生作饶益等，布施、持戒、安忍、禅定、精进五波罗蜜多，全部以三轮体空之智慧摄受，则成为所有智者随喜之处。为什么呢？只有这种善根才是最殊妙无上的。

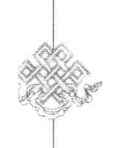
具有三轮执著的布施，对凡夫人来讲的确值得赞叹，但从菩萨的角度来看，这种布施无有可赞叹之处。那是不是不布施会让菩萨欢喜呢？也不是这样的。比如一个小学生作业写得非常好获得表扬，在博士生的眼里根本没什么。从凡夫角度看，布施和不布施肯定有差别，就像小学生得到表扬特别开心一样，我们现在虽然做不到无有执著，但从道理上必须明白。

《摄正法经》中云："世尊，不见诸法则是真见。"如果没有见到任何法就是真见。当然，这种不见并非愚痴而不见，就像《定解宝灯论》也说：未见就是最殊胜的见。

《般若三百颂》说："'须菩提，于此如何思维？东方之虚空易衡量否？'须菩提白佛言：'世尊，否。'……'须菩提，菩萨不住一切、普皆不住发放布施之福蕴亦不易衡量。'"佛陀问解空第一的须菩提：你是怎么想的？东方的虚空容易衡量吗？须菩提回答：不容易衡量。佛陀说：同样，一位菩萨不住一法而作布施等，其福德之量也不易衡量。

一地菩萨布施的功德相当大，以凡夫人的布施根本无法与之相比。因此，佛经中说：修习大乘佛法无有为难。为什么？表面看来需要三阿僧祇劫等，实际上，菩萨依靠方便法，于一刹那间可以圆满无量无边众生之因缘、积累无量无边之资粮。

又云："须菩提，譬如，有目之人入于暗处时一无所见，如是而观堕入有实法慷慨布施之菩萨；须菩提，譬如，天亮日出后明目之人亲见种种色相，如是而观不堕有实而慷慨布施之



菩萨。”比如具有眼目者于黑暗当中见不到任何法一样，具能取所取之执著的布施与此等同，这种布施不成为最高的布施。天亮以后或者有了灯光以后，具眼目者便可以见到种种色法，未堕入实有执著而慷慨布施的菩萨也与此同。

丁二（以赞如是二谛之理而摄义）分二：一、安立二理宗轨；二、对此赞叹。

戊一（安立二理宗轨）分二：一、安立名言真如；二、安立二理双运之道。

己一、安立名言真如：

作为因果法，皆必是唯识，

由自成立法，彼即住为识。

既然说名言中因果存在，那是外境中真正存在，还是内心的一种现相呢？作为因和果的所有法，不在外境中存在，应该是自己的识。

《百业经》经常说：众生所造的业不会成熟在地水火风等四大上，而是成熟在补特伽罗自己的相续当中。所以，因和果只是众生心识的一种幻现，就像梦中所现的因果法，除自心以外根本没有。即使梦中历经百年，也只是自心的一种迷乱现相，同样，现在正在感受的任何因果等法，全部都是自己的心……挖地的工人是自己的心、监工的法师也是自己的心，除自心以外没有公路、没有吉普车或者高级轿车。

前文已经再三讲过，一切有为法均不离因果。有为法所摄的一切包罗万象各种各样的法，是自己的心还是外境中真实存在？

对于这个问题，清辨论师等认为：这些法全部由外境所



摄，是自相存在的。因为清辨论师属于经部中观，而静命论师是瑜伽派中观，一般经部中观认为：外境是存在的。当然，这也是暂时的观点，清辨论师在《中观宝灯论》的最后也是将外境抉择为心，只不过暂时抉择名言时承认外境存在。这是印藏大德们共同承认的。

那么，《楞伽经》等很多经典说万法唯心造，佛陀如此宣说的密意和目的是什么呢？清辨论师对此解释说：为了遮破除心以外的其他作者，佛陀作了如是宣说，因为外境是自己的心不合理。月称论师在《入中论》中，依靠教证、理证对《十地经》的观点作过宣说，原因就是外境的作者不存在。

本论观点与清辨论师有些不相同，成为因与果的法必定是唯一之识。比如我们见到农民这几天很高兴，因为下雨了，这对春天的播种是很好的一个缘起，到秋天可以获得大丰收。我们也许觉得这是农民的因果关系，实际应该是我们自己的心，为什么呢？比如你在做梦，有人在田地里面播下种子、最后收获庄稼，这是不是你自己的心呢？应该是。《入中论》中说：未醒觉前三者都是存在的，醒觉以后三者都不存在。

与此道理完全相同，因果等所有法唯一是自己的识。除心以外无有单独存在的外境，因为因果等所有法依靠自己的识可以明明清清领受。本论总义已经讲过，现在见到的任何一个因果法，实际就是心的一种幻现，应了知，名言中承许万法唯识，胜义中远离一切戏论。这一点，在学习这部中观论典时一定要了解。否则，在实际生活中，认为所见到的任何法都真实存在，可能还是《中观庄严论》学得不是很好，因此平时在修行过程中必须掌握这个大问题。



Chapter 122

凡是因果的所有法全部唯心，这一点是成立的。一切万法，表面看来在外境中实实在在存在，实际并不存在，只是自己心的一种幻象，除此之外根本没有。

外境山河大地、柱子、瓶子等显现，与众生内在的八识聚等感受是不可分割的，也就是说，不管心法或者色法，全部与自心不可分割。佛经中说“万法唯心造”，所谓的“万法”，既包括心识也包括非心识，全部与自己的心无二无别。

如果舍弃自己明明感受的本体而去了达其他外境是永远无法实现的。也就是说，柱子也好、瓶子也好，桥梁、花园、大山等，全部是自心的一种感受，与梦中的景象无有差别，想要除此以外得到一个真实存在的无情法，永远也无法实现！

所以，这部论典的内容归纳起来，主要就是讲“名言以唯识宗抉择、胜义以中观理抉择”，现在名言中见到的法，全部是自心的一种幻象。当然，这也是学得稍微好一点才能感觉到，不然会觉得：外境确实存在，内心在自身当中。

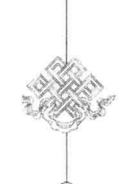
假设除了自己的心以外有一个外境存在的可能性，也就需要在离开明知心识以外，还有一个认识外境的方法，但这绝对不可能！因为离开了明知之法相无法堪当识的身份。我们面前的江山树木等所有显现均与识无二无别，离开识以外根本找不到一种真实的法存在。由此可见，识不存在而单独的一个外境存在绝不合理。

我们通过各种观察方法可以了知，一切万法的显现全部与自身感受离不开。就像幻术或者做梦一样，除幻化师的用具以外并不存在一个外境，而做梦时虽然显现火有炽热性，这毕竟是意识的显现而已，除此之外根本没有。同样，我们现在确实可以感受地水火风存在，比如手在接触火时有灼痛的触觉，实际却根本不存在。

大家在学习中观的过程中，一定要明白万法唯心的道理，如果这一点不明白，也就不要说学习大圆满了。因为无垢光尊者的《禅定休息》、《虚幻休息》、《大圆满心性休息》，以及智悲光尊者的无上教言中，全部都是讲万法唯心，这是密法当中最强调的。当然，在没有达到一定程度之前，只能在理论上了知，想要真正通达也相当困难。《佛子行》说：外境的一切显现是自心的显现，自心也远离一切戏论。此处所讲的道理相当深奥，不仅中观非常强调这一点，密法最究竟抉择的也是这一点。

假设承认色等外境，比如柱子、瓶子在识以外另行存在，那么，柱子与眼识之间，无论同时还是非同时，都无法产生能取所取的关系。按照因明的观察方法，就像眼根与眼根对境的色法、耳根与耳根对境的声音，两个法如果真实存在，在同一时间中，不可能一者作为能取另一者作为所取而存在，二者不应该有任何关联。若说识与对境非同时，既然有次第，要么先有外境、后有有境，要么先有有境、后有外境，这样的话，一个死的和一个活的根本不可能有关系，如果有关系，我与石女的儿子之间应该有关系了，会有这种过失。由于同时与非同时都不存在关联之因，外境存在的道理以现量也就无法成立了。

由此可以得出什么结论呢？抉择唯识观点时讲过，通过俱



缘定因和明知因两种推理，可以了知外境根本不存在。此处也是这样的，见到的蓝色布品等，实际与能感受的心无有差别，于心识前未出现之法，外境中并不存在。可以这样说，每个众生的感受存在时，其心识已经显现了这种行相，所以，柱子等存在是由心来抉择的，除此之外不会有其他理由。

以前在这方面修行不是很好的人，认为柱子在外面存在的习气比较坚固，实际上，梦中的柱子和醒觉位的柱子没什么差别，梦中的柱子只是意识面前显现，同理，现在所见到的柱子，也只是众生的共同业力所感受而已。此处所讲的道理还是很深的，希望大家首先在字面上理解，其次在实际行动中对中观的甚深道理生起定解。

如果经部宗说：感受行相虽然必须是识，而能指点出该行相的外境以隐蔽分的方式存在。如同色法无法进入镜子里面，但没有色法也无法显现镜中影像一样，同样，心识前显现的只是影像，真正的外境在外面以隐蔽分的方式存在。

他们认为：这一点通过比量可以了知。前面讲经部宗观点时说过，外境肯定存在，外境如果不存在，行相不可能显现，因为色法不存在则镜子里面不可能无缘无故出现影像。如果外境不存在，见到一个月亮和两个月亮应该无有差别，正因为外境中只有一个月亮，所以说二月并非正量。当时麦彭仁波切也说：在抉择外境存在这一观点时，经部宗的观点可以说非常殊胜。并运用镜子的比喻作了一些说明。

下面站在中观角度驳斥经部宗的观点。

你们说外境色法存在这一点，通过比量可以了知。这种观点不正确，为什么呢？不要说隐蔽分的各种法不存在，甚至微尘许的法也是不存在的，这一点依靠比量也可以了知，前文通



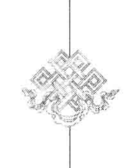
过远离一体多体的方式已经作了观察，外境怎么会存在呢？根本不存在。

实际你们经部宗认为外境存在这一观点的来源，就是认为现量不成立的隐蔽分以比量可以成立。但是，现量未见过的法，通过比量成立也是很困难的。比如见到烟子可以推知有火，首先必须现量见到有火就会有烟，以后无论何时只要见到烟，我可以说“山上有火，有烟之故”。如果从未见过烟与火之间的因果关系，那么，“山上有火，有烟之故”对我自己来说也不能成立。同样，你们经部宗说外境隐蔽分存在，但隐蔽分与行相之间的因果关系，你是何时见到的？若未见过就不能成立这种观点，只不过是将现量未见到的隐蔽分以比量来成立而已，其实根本不能成立。

而中观宗所说的外境不存在，通过现量可以了知，比如我说柱子存在，要么是以前见到而在心中显现，要么当下见到与自心无二无别的这一法显现。除此之外，与心识无关之法安立为柱子是不合理的。通过比量也可以了知外境不存在，前面讲到的明知因和俱缘定因，是自身感受的一种比量，依靠这两大因自然而然可以成立外境不存在这一点。

一开始的时候，很多人接受不了这种说法：“我的心在这边，外境在那边，怎么说外境不存在呢？”好像有点不习惯，但是对中观和唯识的道理逐渐学习以后，到了一定阶段，没有任何理由不接受，是非常有说服力的观点，任何人都无力推翻。

清辨论师在抉择中观时也说：我在抉择外粗中观时虽然承认外境存在，但在抉择内细中观时，绝不承认外境存在。清辨论师被人们称为经部中观派，正如其他中观自续派暂时承认单



空、最后抉择离戏一样，他到最后也不承认外境，认为全部是心的一种显现。

当然，有些有实宗的论师不承认这一点，还有些从未学过宗派的人，他的相续中始终有一个根深蒂固的恶见，认为外境应该存在。所以，这些人不一定接受此处的说法。但是，对中观稍有了解的人都会明白，外境如何显现都是心的一种幻化而已，根本不存在，任何承认实有者都不可能推翻万法唯心造的观点。这样一来，也与《密严庄严经》、《解深密经》、《楞伽经》等所有佛经相吻合。因此，大家一定要明白万法唯心造的甚深道理。

《楞伽经》中的“伽”应该是多音字，一般说“楞伽(jia)经”好一些，为什么呢？印度梵语都是说“补特伽(jia)罗”，全部用“伽(jia)”的音，所以说《楞伽(jia)经》与梵文的发音方式特别相符。而且，藏文当中说“能嘎萨巴”，如果用“伽(qie)”的话，就变成“能给萨巴”了；“瑜伽”在藏文中也是“约嘎”，读成“伽(qie)”的话，也变成“约给”了，应该是阿讷约嘎、玛哈约嘎、阿底约嘎……嘎。所以，从梵语角度来讲，可能读成《楞伽(jia)经》好一点。

对中观宗来说，在辨别后得时，名言中也只有承认外境的经部中观和不承认外境的瑜伽中观两种，包括世间共称中观也只是暂时承认外境存在，最终并不承认这一观点。所以，中观应成派的最究竟观点，即使名言中外境也不存在，这一安立相当合理。

己二、安立二理双运之道：



依于唯心已，当知外无实，

依于此理已，知彼亦无我。

此处讲到，依靠唯识宗的观点完全可以了知，外境不会成为实有。对于这种道理再三抉择以后，最后应了知，所谓的心也不存在。所以，首先从名言角度来讲，一切万法抉择唯心，这一点大家一定要明白；从胜义角度来讲，心也是远离一切戏论、不成立实有的，这是第二个重要性。

依靠了知所显现的一切法唯一是心、外境绝不存在的道理后，应当了达外境中连微尘许也不成立实有的道理，全部是心的一种幻现，如同梦境一般。月称论师在《入中论》当中，表面上遮破了外境是心、建立了一切法的根本是心这一观点，然而其名言的最究竟观点也承许外境是心。

随之依靠上述离一多因之理，可以了知心也完全无我，其本体并不存在，是远离一切戏论的中观本性。或者像《定解宝灯论》第六品中所讲的一样，六道众生所见的一切显现全部是观待的，实际并不存在，暂时来讲是心的自现，最究竟来讲是远离戏论的光明本体。

你们现在正在讲《定解宝灯论》，希望大家抓住要点，这个很重要。如果抓住要点，即使字面上解释得不是很清楚，相续中也会对甚深佛法生起一定的定解；否则，每天就像完成任务一样，只是听一听、讲一讲，自己内心始终不会有什么改变。大家在学习的过程，每天最少要有一点收获，内心当中应该对这部论典有一定的理解。一般来讲，只不过是我们不精进，如果精进的话，在这些经论当中肯定能挖掘出很多甚深的珍宝。但是，我们有时候比较懒散、有时候自己不太重视，往往学得很文字化、书本化，这样不是特别好。



这里最根本的问题就是，暂时名言中万法抉择唯心；究竟胜义中，通过离一多因抉择为远离一切戏论的中观本体。

《十地经·出世品》云："嗟，佛子了达三界唯心，了达三时亦与心同，通达心亦远离中边。"其意义与本论所讲内容非常吻合。佛陀当时告诉诸佛子：世间万事万物的显现唯心所造，应了达未来、过去、现在三时与心无二无别，这就是抉择世俗谛。然而胜义当中，一切抉择唯心之法也是远离一切戏论的，这就是二转法轮的主要精华之一。经中所讲的道理，作者静命论师依靠此处这一颂词，已经圆满完整地解释了。

现在这部论很快就要学习圆满了，应该不会出现什么违缘。记得麦彭仁波切好像是作完这部论典以后，在 21 天当中传授了一遍，但我们可能已经 120 天了也不知道……学习这部论典以后，一方面对世俗当中眼耳鼻舌身所显现的法，应该明白全部是自己心识的一种幻变，就像梦境一样，对此一定要生起定解；最后对此种显现，以中观理抉择时远离一切戏论，实际并不存在。这是不是最究竟的正理呢？若从般若空性来讲，当然抉择空性就已足够，但从第三转法轮或者唯识的有关经部最究竟教义来讲，远离一切戏论之法也与佛的光明智慧无二无别。

对于经中的意义，麦彭仁波切解释说：应了知十方三时的一切显现为心，这是指名言方面；同时也应了知心也无有生灭之边、现在住之法相中，故为离边，这是从胜义来讲的。

《摄正法经》中也说："世尊，诸法遍计之精华，摄于唯心，不具实体，如幻无根。"此处"遍计"是指虚假的、假立的。我们面前所显现的一切外境之法，全部是虚假的、分别心假立的。一切遍计之法的精华，就归摄为心之本体，无有任何



实体，如同幻化一样，无有根本。

幻化师依靠石子、木条等其他工具幻变出大象时，若观察就会发现：大象根本不可能存在。如果说其根本因存在，再对所谓的因进行观察，石子、木条等也是由各种微尘组成，并不存在。同理，第一步抉择万法唯心之后，又观察自心是否存在？可以了知自己的心也远离一切戏论，根本不存在。

《定解宝灯论》说：为了破除空的耽著，密宗宣说了大乐法。前面抉择万法唯心之后，讲到所谓的心也是离戏的，但这种离戏与光明不可分割。就像无垢光尊者在《宗派宝藏论》和《如意宝藏论》中主要抉择自空——一切诸法的本体以空性为主；在《大圆满心性休息大车疏》中也抉择了他空。实际上，《三休息》与《七宝藏》会不会矛盾呢？不矛盾。首先从理论上讲的时候，应该了知一切万法本体空性，但是实际修持时，此空性也是以智慧、大悲、力量日益增上的方式来具足的，并非一个单空，也并不仅仅是离戏。二转法轮和三转法轮只是从不同层面安立而已，完整宣说如来藏的空性和光明，才算是圆满讲述了如来教法。

前面也再三讲过：无著菩萨和龙猛菩萨的观点应该融会贯通，不然，承认龙猛菩萨观点时遮破无著菩萨是不合理的。作为释迦牟尼佛在佛经中亲自授记的大菩萨，若他们所开显的法义不了义，其他任何大德可能都说不出真正的教义了。

《般若经》云："如是心者无有心，心之自性为光明。"第一句讲第二转法轮的教义，心的本体暂时来讲如幻如梦，最究竟来讲是远离一切戏论空性的本体，通过三解脱的方式观察根本不可能存在。第二句讲到第三转法轮的教义，心的本性是不是单空呢？肯定不是，它的自性应该是光明的。这个教证，在



无垢光尊者的《大圆满虚幻休息妙车疏》等很多论典中引用过。

对于这个道理进行解释的时候，以前格鲁派有一个非常出名的人，叫做多瓦西日。他在校对《大藏经》时，认为“心之自性为光明”不合理，全部改为“心之自性为空性”。所以，当时好像是第几世达赖喇嘛，要求不能看他校对的《大藏经》。有些说法确实是这样的，但实际情况我也不是特别清楚。不管怎么样，前译宁玛派无须如此繁琐，根本不用改《大藏经》，心的本性不存在，是依二转法轮将一切万法抉择为空性；心的本性为光明，则从第三转法轮来讲，就像《宝性论》、《赞法界颂》等有关三转法轮的教义所讲的一样。所以，现空双运、明空双运、觉空双运等任何名词，对我们自宗来说都非常契合。

戊二（对此赞叹）分二：一、略说；二、广说。

己一、略说：

乘二理妙车，紧握理辔索，

彼等名符实，大乘之行者。

古代印度最好的车可能就是马车，所以静命论师用这种方式作为比喻来说明。

乘骑在胜义谛和世俗谛最好的马车上，必须拉上马辔头两边的绳索，否则就像车里没有方向盘一样无法控制。现在中国真正有马车的地方很少，可能云南像玉溪、昆明那里比较多。所以，驾驭马车的时候必须适当地拉扯两边的绳索，比如向右转，就将右边的绳索拉紧、左边稍微放松；向左转时，左边拉紧、右边放松；直行的时候，均匀地拉住两边的绳索就可以了。

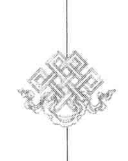


此处讲到，胜义谛和世俗谛如同马车，观察胜义和世俗的智慧相当于马辔头上的绳索，如果没有绳索，马车再好也无法支配驾驭。对这一颂词前文已经分析过，不知道你们还记不记得。这里说：若对世俗理与胜义理全部通达，可以称为真正的大乘修行人。假设只通达一者未通达另一者，想要真实抉择万法也是很困难的。

我以前放牛的时候骑的马只有一个辔绳，两边拉过来拉过去，控制起来很困难……大家在修学过程中，一定要具足胜义理和世俗理两种辔索。现在很多人对世俗法比较通达，对因果、前世今生以及善有善报、恶有恶报等世俗理的绳索拉得比较紧，一到空性方面最高就是单空，这就是没有胜义的辔索。有些人对空性很执著，将因果等世俗方面的辔索完全放弃了。实际上，胜义和世俗这两个辔索缺一不可，胜义中，按照月称论师和龙猛菩萨的观点抉择空性；世俗中，暂时一切万法存在，最究竟是万法唯心，既有空性正见也有世俗因果正见。否则，就好像老鹰缺少了一只翅膀一样，根本无法翱翔于万法实相的虚空当中。

在座的很多人，在这次学习《中观庄严论释》的时候，的确特别精进。当然，五个指头也有长短，不一定人人都是一样的，但大多数的人，我这边讲完之后，又听了大辅导、小辅导，应该对其中所讲的道理有所理解，这对你们的生生世世来讲，不论取舍因果方面还是空性正见方面，都有非常大的利益。

从对境方面，将胜义谛和世俗谛比喻为妙车；从量方面，名言唯识理和胜义中观理，如同驾驭妙车的两个辔索一样，如果缺少其中一者，就不能成为真正的大乘修行人。



大家都知道，相续中首先必须有菩提心，菩提心不具足的话，连大乘的门槛也无法进入。而菩提心具足以后，若缺少空性见和世俗见任何一者，也不能称为名副其实的大乘修行人。

所以，什么叫做大乘修行人，大家一定要明白。否则，自认为自己是大乘密宗瑜伽士、密宗修行人，实际上，你相续中有没有菩提心？这是第一个条件。有了菩提心以后，虽然证悟空性有一点困难，但从道理上，对胜义空性和世俗万法唯心的道理是否有所了解？如果没有，不是真正的大乘修行人，这一点，只要自己观察就很容易知道。

佛陀的大乘包括甚深中观与广大唯识两个方面。宣说广大唯识教义的，有《如来藏经》等三转法轮的众多经典，抉择甚深中观的有《般若经》等。而解释这些佛经密意的，中观般若方面，龙猛菩萨的《中观六聚论》等极为殊胜；广大五道十地方面，无著菩萨的《瑜伽师地论》或者《宝性论释》、《现观庄严论释》等讲得非常清楚。所以，在佛教历史上，将龙猛菩萨和无著菩萨称为二大祖师，是深广派的开创者。

二大祖师的观点，并非各自偏向于自己的中观或唯识。实际上，龙猛菩萨虽然着重宣讲中观空性，但在《中观六聚论》中也讲了很多五道十地等广大方面的道理；无著菩萨虽然主要讲万法唯心或者五道十地等广大法门，但也讲了许多空性方面的道理。

因此，不能认为龙猛菩萨只讲胜义谛，世俗谛一点也不讲。如果我们真正通达《定解宝灯论》所讲的：无著菩萨和龙猛菩萨的观点无二无别，只是着重宣扬的方式不同，实际观点一致。那么，这个人已经真正入于大乘道。在藏传历史上也好、印度历史上也好，真正能通达这一点的不是特别多。这一



次，在座的很多人通过学习，有相当一部分人应该说已经通达了这一点。

为什么将他们的密意融会贯通，就已经真正趋入甚深广大之大乘呢？

佛陀的教言当中，所有断除障碍、清净染污等方面，全部可以归摄在唯识宗当中，所以，通达唯识很重要，很多学习中观的修行人，千万不要说“不需要学习唯识”。汉传佛教历来对唯识非常重视，对于有些地方传承的教言，你们可能也看过、听过。但在这里面也需要分析，如果只是说万法唯心就不合理了，应该暂时世俗当中万法唯心，而从色法直至一切种智之间的万法自性抉择为大离戏，《般若经》中以108种同类法宣说的空性教言，全部可以归属于龙猛菩萨的中观当中。

任何一个人，对空性法门和唯识法门有所了解，已经真正趋入了如来教法。能够遇到麦彭仁波切如此殊胜的教言，像你们这样有智慧的人肯定会非常高兴。不仅内心十分欢喜，如果按照这个方向修持，你的见解、行为等各方面都会有很大利益。所以这部论典讲完以后，希望你们以后也不要放弃，否则，理论上特别珍贵的一些教言没有用上，自己的相续与法本就完全脱离了，这样很不合理。

大家有时间的时候，对自己所学过的法要经常串习。因为人的相续与串习是有很大关系的。比如去年一开始强调课前拿转经轮的时候，很多人记不住，现在基本上100%的人都在用转经轮，自然而然形成一种习惯了。我也是一开始经常会忘，有时候在路上才想起来……我想：拿转经轮可以说是一种标志，就像在公司里上班需要穿制服一样。虽然是一种强迫的串习，但是习惯以后，善根自然而然就会出现的。



同样，最初学习唯识中观的道理时恐怕不习惯，因为以前没有串习过，很快就忘了，所以，只是听一次两次肯定不行，需要长期的听闻。以前有一个喇嘛说："华智仁波切的《前行》，我已经学了13年。"当时我觉得这个人很笨，怎么学了13年还不懂。但是，现在我们已经在学院里面学习20多年了，确实还是有点笨笨的，不是特别懂。不过，我相信每个人学习经论的时间越长，相续中善法的习气就会越稳固，这一点肯定与刚到学院的人有差别。

麦彭仁波切在《中观庄严论释》当中，处处都流露了很多很多珍贵的窍诀，很担心你们学习完以后就扔到一边了。就像我们以前在学校读书一样，到了二年级就已经把一年级的教材全部丢掉了。学习中观不能用这种态度，我们以后不一定一直在学院，一切都是因缘法，有聚必定有散，但是对自己所学过的法，不论在城市还是在寺院，即使到了国外也要经常看一看……那天有个加拿大的人给我打电话，说他在加拿大的海边正在看《大圆满前行》……这个人确实很好，人虽然不在这里，但是有法本陪着他，这样的话，对他肯定有帮助。

这里说：世尊所有的教言都可以归摄在中观和唯识当中，因此，只有通达唯识和中观的观点，才能称为名副其实的大乘修行人。

对于深如大海之中观、广如虚空之唯识这二理，真正不偏不堕圆满通达无碍者，即使在印度也非常少。有些人对月称论师和龙猛菩萨的观点非常重视，对无著菩萨的观点加以诽谤；也有相当一部分，对唯识宗的观点极为赞叹，对龙猛的空性法门进行驳斥。本来印度是释迦牟尼佛降生、转法轮的地方，也是二胜六庄严等众多高僧大德、大成就者出现于世弘扬佛法的



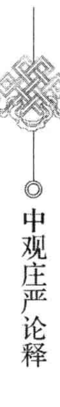
圣地，应该说，对所有佛法圆融无违的智者多如繁星，即使如此，作为佛教来源的印度，对这方面真正通达的也是非常非常少，就更不必说藏地雪域了。如果藏地没有，汉地就更不用说了。

《麦彭仁波切广传》当中说：发菩提心的人很多，真正生起菩提心的人很少。现在的佛教徒当中，皈依佛法、自称为大乘佛教徒的人倒是非常多，但是真正对大乘教理深入理解修行的人，恐怕不是很多。因此遇到这些教言以后，作为一个有智慧的人应该明白：这才是真正佛法的教义，一定要掌握其中的意义。这样的话，在自己修行过程中会有进步。

在印度圣地各自护持宗轨的当时，静命菩萨真切感受到甚深广大这两种大乘法缺一不可，于是将甚深广大之二理宗轨合而为一，因此说，这一宗义远远超胜他宗，总义中说本论具足五种特点的原因就是如此。所以，学修如此殊胜的论典就如同乘上妙车一般，既通达唯识又通达中观的话，不管在什么地方都不会有困难；若未乘上这种方便妙车，依靠自己的力量修持相当困难。

那么，这部《中观庄严论》到底怎样与妙车相似呢？

所谓的“乘”如同乘骑，依靠它可以随心所欲到达自己想趋往的目的地。关于其中的大乘，《摄集经》云：“此乘如空无量殿，得真喜乐最胜乘，乘之度众趋涅槃。”这一最殊胜的妙乘，就像虚空和无量殿一般，依靠它，可以获得暂时人天福报的喜悦和最究竟的大乐涅槃。其中“乘如空无量殿”是从果乘角度来讲，“乘之度众”则是从因乘来讲。以如虚空般的甚深二十空性、如无量殿般广大的布局严饰，就是所谓的“大乘”。



Chapter 123

前面引用《摄集经》的教证已经说明了，所谓的乘犹如虚空、无量殿，依靠乘可以使无量众生获得解脱。一般来讲，有能趋入之乘和所趋入之乘两种，也可以说是因乘和果乘。那么，为什么叫做妙车呢?

妙车具有四种特点：第一，超胜其他车辆；第二，只能为大人物所用，普通的平民众生无法使用；第三，乘坐此妙车，可以无有任何困难地趋往目的地；第四，具有瓔珞、半瓔珞、金银财宝等各种装饰品。当然，这里所说的妙车可能是指马车，马车当中也主要是从国王大臣乘坐的角度来讲。

中观、唯识二者双运之妙车与此相同，四种特点完全具足。第一，有些人执著中观极为殊胜，有些人执著唯识最为无上，而此宗将中观、唯识完全融合，已经超越其他宗派。第二，唯识、中观圆融无违的这一观点，只有具足甚深广大智慧者方能享用，其他人根本无法接受。麦彭仁波切在前文也讲到，即使在印度，真正能了解这一宗派的人也是非常稀少，更不用说藏地了。所以，这次学习《中观庄严论》以后，对唯识宗和中观宗互不相违的观点一定要通达，这一点相当重要。我在本论前言中也说了，不管哪一个民族的高僧大德，只要精通《中观庄严论》，对唯识和中观的分歧也会自然而然消失。第三，对胜义谛和世俗谛圆满无碍地修持或理解后，想要获得佛果无有丝毫困难，就像乘骑妙车很容易达到自己的目的地一



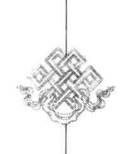
样。第四，这一宗派具有名言量和胜义量等众多装饰，名言量有现量和比量，比量也有因比量、果比量、自性比量等很多种，现量当中有瑜伽现量、自证现量、根现量等；胜义量也有金刚屑因、破有无生因等共不共的许多因，具有众多理证的喜乐美妙装饰等。

所以，从四种特点互相对应可以了知，这部论典所说中观唯识无二无别的观点，与妙车没有任何差别。佛经中说依靠此乘骑获得涅槃的果位，也是从这个角度来讲的。

现在世间上好像大车不太贵，轿车很贵的，也许当年印度的大车是最昂贵、最好的，生活习惯有一点差别。佛教里面的大乘是非常美妙的，只有具智慧者才可以享用，如若甚深广大的智慧不具足，就无法拥有大乘妙车。

虽然依止《中观庄严论》这么好的论典，但仅从字面上理解是不行的，一定要依靠其中丰富的正理对治自相续的烦恼，并且实地修持。不然，口头上讲得再好，也无法与自相续融入一体。对本论所讲的理证真正去观察，其中确实有甚深的道理，如果将这么殊胜的法全部放在书本上非常可惜，一定要与相续结合，并对佛法的正理生起极大定解。《定解宝灯论》一再强调：对佛法生起定解非常重要。定解首先是通过各种推理和逻辑方法，将自相续的分别念彻底摧毁后，方能生起纯净正见，这一点相当重要。

本论《自释》讲得很清楚，任何圣教都不能离开正理，比如经中说："色不异空，空不异色。"对此真正通过推理或者实际修持，能不能说服别人，在自然规律等事势理面前会不会相违？如果丝毫也不相违，得出的每个结论非常完整无缺，任何人都会信服。假设与事势理不符，去修持也没有任何感觉，只



是一些空洞的言词，那么，即使随信者也不会依止的。

大家都知道，学佛的人有随信者和随法者两种。随信者属于比较钝根者，他听别人说“这个法很好，你看一看吧……”，紧跟着就去学习了，自相续中没有任何定解，只是随着别人的宣传生起信心。随法者不会人云亦云，一开始可能只是依靠其他人的介绍，最后通过自己的智慧会生起定解。这里说，一旦圣教已经离开了理证智慧，根本经不起观察的话，即使愚笨的随信者也不会获得满足，就像外道观察乌鸦牙齿的论典一样，觉得没什么意义。

比如对空性法门或者《中观庄严论》所讲的每一个道理，如果以现量、比量不能论证，那连随信者也无法说服，更不用说不信佛教的人或者对中观持有邪见的人了！虽然一开始随着自己的信心学习圣教，但在学习的过程中，圣教的内容与事势理完全相违，那么，依靠这部论典也就无法获得定解的满足。

但是，我们现在通过学习确实收获匪浅，为什么呢？因为我们对每天所学的道理根本无法反驳，运用到自己的生活中也已经真正获得了利益。比如所谓的无我，中观里面说得那么清楚，任何一个人举不出任何理由说“我”是存在的，想要反驳的理由无论如何也找不出来。所以，只不过是自己修行不好而已，实际上，中观论典中讲到的所有理证，都是符合真实智慧的。

就如同你面前虽然有美味佳肴等甘美食品不会享用，具有各种珍宝却不会装饰一样，对你来讲没有任何意义。同样，所谓的圣教若是对任何人也无有用处的话，即使语言上说得天花乱坠，对我们来说也没有利益。所以，佛经论典的道理一定要让人们了解，否则，第一对自身无有意义，第二对社会和人类



没有利益，已经失去了暂时和究竟的一切利益。

所以，大家对于所学习的法不仅要用在自相续当中，而且在实际行动中应当出一份力，对社会也好、对佛教也好，一定要把佛法的光明或者空性的理念运用起来，依靠佛法来帮助众生，这个相当重要。如果不会运用，只是说“《金刚经》很好，不能摸啊……”你自己从来没有观想过，别人也不让看、不让读，这样放在那里只能算是一种皈依境，但实际上，所谓的佛法是应该运用到实际生活当中去的。

下面对所谓的大乘修行人，将比喻和意义结合起来进行阐述。

就如同控制马车者不论转到何方，辔索都是非常关键的，而依靠定解趋入以事势理成立、不随他转的唯识中观之道，任何人也无法反驳它，真正以事势理可以成立。所以，不管胜义谛还是世俗谛，都是以事势理成立的，这一点大家一定要深信不疑。如果事势理不成立，自己学过一段时间以后，不要说别人，连自己都说服不了，可是并非如此。如果是自己不会说则另当别论，只要真正明白了佛教的意义，其中的每一个道理都可以通过事势理成立。

所以，最关键要掌握什么呢？就是观察胜义量和名言量的两个绳索。我们前面也说了，有些修行人只有名言的绳索，对因明等以及现在世间的学问都很精通，尤其现在搞学术的一些人，对名言经常开动自己的脑筋，天天研究、探索，可是一提到空性就一窍不通了。还有些人对名言根本不在乎，天天观空性、观空性。实际上，真正要驾驭大乘妙车的话，对名言量和胜义量这两个绳索一定要紧紧拉住，这一点极为重要。

由于此等人既有观察名言谛的智慧也有观察胜义谛的智



慧，并以此二量的定解趋入深广意义，所以是真正名副其实的“大乘行者”。因为他们不单单是以信心接受深广大乘，而是通过理证观察的力量，已经生起了观察名言和胜义的智慧。

如果以信心听别人说：以无著菩萨唯识宗的观点抉择名言量很好。自己就随着说：对对对，很好很好。然后听说：中观龙猛菩萨抉择空性胜义谛的观点很好。又说：对对对，龙猛菩萨特别好。以这种信心来接受的话，暂时来讲也可以，但是遇到违缘的时候信心很容易退，因为法义没有深入到你的内心。所以，在求学的过程中，通过自己的智慧观察，最后对胜义空性和名言万法唯心的道理，生起坚定不移的定解，这样一来，任何人的语言也无法左右你的思想，不会听到一点风吹草动就人云亦云，自己的见解非常坚定。

以前藏地和汉地的许多高僧大德，在遇到最大困难的时候，从他的骨髓里面有一种见解，其他人根本无法转移，这就是依靠智慧得到的，并不是依靠信心。

当然，信心很重要，没有信心就不会趋入佛教，但是所谓的信心，一定是带有智慧的一种信心。人们也经常说迷信和正信，大家不要以迷信的眼光来学习，尤其受过系统佛教教育的人不容易迷信。但有时候，学习过因明、中观等许多论典以后，到了一定时候，自己已经成了一种法油子，觉得这也不对、那也不对，全部用自己的分别念来观察，将真正有价值、有功德利益的法，已经凭借自己的分别念排挤出去了，也有这种危险性。所以，没有信心肯定不行，但信心必须以智慧来摄持。

任何一个人，只要具有前面所讲的中观、唯识的见解，就可以将此人加上主人词而称为“大乘者”。在藏文文法中，“者”、“们”全部是一种主人词，以此表示一个人物或者动作



的起源者；还有一些否定词，也即在前面加“不”、“非”等否定词，都是藏文的一种文法。

也就是说，上述所讲到的中观、唯识的见解，任何人的相续中已经具足的话，就可以对这个人加上一个主人词，从此以后称得上是大乘修行人、大乘者。如果相续中既没有万法唯心造的名言见解，也没有万法皆空的胜义见解，而且不具足菩提心的基础，就不能称为大乘者。

所以，你自己是不是大乘者呢？大家应该观察。我们当中有些人，如果说他不是大乘修行人，可能马上脸就红了，非常不高兴。我想我们观察自己相续的时候，唯识的见解、中观的见解，尤其是大乘菩提心在相续中有没有？你们考虑过没有？如果一点也不具足，别人说你不是大乘修行人，也没什么不高兴的。

有些人如果固执己见，明明知道自己的见解或者宗派非常不合理，却始终不愿意放弃，竭力维护自己的邪见，这是相当不好的。包括一些佛教徒，他自己的见解并不是真正佛教的见解，却在别人面前一直说“我的宗教如何如何好”；还有些人，对其他宗派一直毁谤、排斥，这两种佛教徒都是对佛教不负责任的一种表现。

所以作为佛教徒，首先是坚持自己的合理观点很重要，其次对他人合理的观点不要排斥。如果对方所持的见解不正确，在这种情况下，我们有责任遮破这种观点，比如有人说因果不合理、前世后世不存在的话，这时候一定要站起来与他辩论；说胜义中一切法不是空性的话，也要站起来与他辩驳。不然，现在世间上也有这样的，自己的观点本来不是非常好，却拼命维护；对其他特别合理的宗派，比如藏传佛教自古以来那么纯



洁的佛教，个别人却极力反驳。甚至有些人，对自己所学的到底是真正的佛教还是非佛教都说不清楚，却一直斜眼看待纯净的藏传佛教，这是相当不合理的，不应该这样。

因此，作为真正以无垢事势理趣入正教的智者来讲，已经对因明、中观等完全精通，并于自相续真正生起了菩提心和大慈大悲的正见，可以本着为佛教负责任的角度对他人作各种辩论。当然，如法的辩论和如法的遮破很重要。在遮破的过程中，自己的心术不正，以非理的方式进行遮破是不合理的。平时大家在辅导和探讨的过程中，不要像吵架一样，明明知道自己的观点不正确，却始终不愿意承认，这种做法相当不好，应该为佛教着想而如理如法地辩论。

所谓的如理如法是什么意思呢？不如法的方式，比如有些人辩论的时候，自己一点理证都没有，通过权力或者声音压制别人，一直大声地吼……辩论的时候并不是吼得最厉害的人就会获得胜利，一定要如理如法地辩论，这才是佛陀开许的。

下面讲到《入中论》的一个教证。如云："论中观察非好净，为解脱故显真理，若有解释真实义，他宗破坏亦无咎。"月称论师在《入中论》中提出了很多破自生、他生、共生等胜义理论，所有这些辩论和观察，并不是我月称喜欢与大家争论才说的，而是为了众生和自己获得解脱才开显的真理，在诠释一切万法远离一切戏论真实义的过程中，若破坏了别人的宗派和观点也无有任何过失。麦彭仁波切在与格鲁派辩论的过程中，经常引用这个教证，也就是说，为了宣说真理而驳斥了你们的观点，我们不会有过失。

真正以公正如法的心态进行辩论、推翻不合理观点，这实际上是在维护佛教和受持佛教，这是作为佛教徒应有的责任。



佛陀在经中也说过：所谓的维护佛教，就是要如理如法地遮破非法观点。而如理如法的方式，并不是以国王的权力或者通过其他狡诈的方式遮破对方观点，一定要通过正当的途径遮破。所以，大家平时辩论的过程中必须“公正”、“如理”，这两点很重要。如果不公正的话，即使天天说也得不出好的结论；即使很公正，但对佛法的真理未能真正通达，也不能以如理如法的方式辩论。

人的性格有很多种，有些人的理解方法本来是不对的，却自认为非常正确，这种误解一直转不过来。也有少数人可能认为：为什么别人都不承认我的观点，我说的与普贤如来的密意没什么差别，为什么不承认我？是不是他们生嫉妒心？可能也有这么一部分人。但一般来说，大多数人在自己错的时候会知道的。所以在学习知识的时候，不要像完成任务一样，每天都有特别好的新知识，尤其麦彭仁波切的每句话当中都有非常殊胜的教义，希望大家能够记住。

己二（广说）分二：一、与众不同之功德；二、依之而生其他白法之功德。

庚一、与众不同之功德：

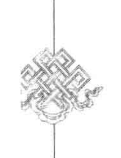
遍入自在等，未享无量因，

世间首位者，亦未尽品尝。

此真纯甘露，除悲清净者，

如来善逝外，非成他受用。

上述所讲中观唯识的甚深道理，即使世间上最聪明的遍入天、自在天等也从未享用过。对于具有无量功德的此法，即使居于世间首位、具有出世间功德的声闻缘觉，也不能完全品



尝。唯识中观究竟深奥的意义相当于纯净甘露一般，除了具有大悲智慧的善逝佛陀以外，其他任何众生都无法享用。

《现观庄严论》说："大师于此说，一切相智道，非余所能领。"意思是说，具足大慈大悲的释迦牟尼佛所宣说的基智、道智、遍智以及四加行和法身这八种事，除佛陀以外，并不是其他声闻缘觉和外道的境界。当然，菩萨对其中的部分道理已经通达，而大乘的凡夫修行人只是一种抉择性的理解。

所以说，此二理并不是他众的共同行境，即使世间最聪明的、最有权威的众生也未精通。比如智慧上非常了不起的爱因斯坦、牛顿等很多科学家和文学家，对于中观唯识结合起来的现空双运的意义，也从来没有领受过。鲁迅先生在晚年的时候，对佛教虽然稍微有所涉及，也只是慈悲人道主义、共创世界美好的未来等等，仅仅在理念上稍微有一点了解而已。哪怕世间上非常权威、非常了不起获得诺贝尔奖的这些人，也根本没有领悟到这一点，非常可惜！

甚至是居于一切世间首位、具有出世间道的诸圣者声闻、缘觉，也只能领悟到缘起空性这一部分，对非常圆满的万法唯心造的名言以及远离一切戏论的胜义空性，仍然未能完全品尝。

对此一尘不染如纯净甘露般的实相二谛，除了释迦牟尼佛为主的十方三世诸佛以外，诸位菩萨也只是不同程度的了悟，其他任何众生均无法受用。所以说，释迦牟尼佛是最伟大的，与世间的任何智者和学者都不相同，已经完全开悟，依靠这种境界得出来的甘露妙法可以熄灭一切世间的痛苦。

如果有人想：已经舍弃世间贪欲的梵天，以及被称为财神子的遍入天，还有大自在天等，他们也宣说过胜义谛和世俗谛二者，应该与静命论师此处所讲的二谛无有不同吧？



对此回答：完全不同！他们所说的只是相似空性。本论前文专门讲过外道对二谛的一些承许，无垢光尊者在《如意宝藏论》、《胜乘宝藏论》当中，对外道观点也讲得特别广。他们表面看来对空性似乎有所了解，世俗中也有慈善等行为，但是千万不要以此原因加入外道。你学习中观一段时间以后，认为：外道也有空性法门，他们的教法还是很殊胜的。然后说：“我现在已经是某某慈善机构的某某秘书长，你应该随喜……”如果这样的话，真的感到非常可惜！

现在除佛教以外还有许许多多的宗教，他们表面上与佛教很相似，有些好像已经超胜了佛教。我以前在《旅途脚印》里写过有些修女的故事，她们已经将自己的所有事情放下，全身心投入到慈善行为当中，这种救世精神很值得随喜。但不能因为这一点就加入他们的团体，不然真的是特别可惜！

佛教当中的有些法师讲到外道功德的时候，有一部分人批评他说：既然如此，你自己也可以进入外道里面去……所以，不能说他们与佛教一模一样，但也不能排斥，这中间的分寸应该怎么掌握呢？对这个问题以前就讲过，在见解上千万不能随学他们的观点，但在行为上可以跟他们学一学，这样没有什么大的矛盾。

下面介绍他们的说法：梵天所说的唯识之理也有胜义谛和世俗谛，《密甘露滴论》中说：“唯识恒常而清净，如此正觉恒解脱，尽知所谓无取舍，梵天无忧长存住。”一切万法都是自明自知的心所造作，此正等觉佛果即是梵天果位，从本体来讲是恒时的一种解脱。对此应当圆满了知，万法于真实义中无取无舍，此梵天无有任何轮回的痛苦、恒常自在而安住。

从这个角度来讲，有些法语确实与佛教相同，所以，以前



上师如意宝在一个教言中说：自相续如果不具足定解、对远离戏论未加辨别，从表面上很难区分外道和佛教的观点。

他们认为：唯识之自性的我、无忧无虑的梵天，或者解脱恒常的果位，就是人们所追求的目标，也就是胜义谛。所修的道是什么呢？这一唯识之自性，恒常自然清净、远离无明睡眠的正觉以及解脱贪等束缚，即是胜义；无明与贪等则是倏然性的世俗。了知除此之外的取舍一概无有以后，再进一步修行。

同属一类观点的淡黄派论典中说："诸德殊胜性，非为眼见境，凡是目睹法，如幻极虚无。"这种说法，表面上与中观派基本相同。我们也说：殊胜的胜义谛并不是眼耳鼻舌身能见到的境界，凡是五根所见之法全部如幻如梦。所以，麦彭仁波切常说：一定要从教理上区分佛教与外道，单单以文字不能区分。

有些人说：密宗有火供，婆罗门教也有火供。那密宗是不是婆罗门教分支演化出来的？我以前说过：佛教行持十善，外道也有行持十善，那汉传佛教是不是也变成其他宗教了。不管胜义谛、世俗谛还是慈悲心等等，在文字上有很多相同的地方，只有真正理解佛教所说的二谛以及慈悲心的真正含义，才知道佛教确实具有不共的特点。

这一宗派的意思是，尘、暗、力平衡且并非眼等所见之境界的自性或主物，就叫做胜义；能亲眼见到的色法等一切现象，均是如幻虚妄的世俗。他们承许：唯有识我之士夫才是究竟的果位。

下面是密行派的观点。这一派的教徒，将内外万事万物视为独一无二常有之识的自性。表面看与唯识没有差别，认为万事万物与识无二无别。此宗典籍中说："如瓶等坏时，瓶内虚空等，回归大虚空，命亦我中摄。尽说色与果，此彼虽不同，

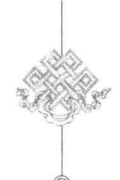


虚空无异体，如是命亦空。”瓶子毁坏之后，瓶里的虚空全部融入于大虚空当中，所谓的命也是包括在神我当中。凡是一切色法和果法虽然并不相同，但瓶子里面的虚空与大虚空的本体无二无别，所以，众生的生命也只是暂时不同，在大的神我中应该是一体的。

此宗声称：所谓的色就是外界的色法等，果是内在的身体，如是里里外外形形色色的显现不可能不摄于虚空的自性中，而虚空的本性无有异体。同样，万法于命或大我的本性中一味一体。所显现的清净不清净之法并不存在，全部是迷乱的，如同将绳子执为蛇或者梦境一般。他们在前面说“命亦我中摄”，现在又说万事万物摄在命或者我当中，还是存在一些矛盾的……

又云：“我分别实有，何时无分别，尔时意无有，无所取无执。”所谓的我应该是实有之法，何时无有分别，则能取无有的缘故，也就无有所取无有执著。所说的观点与唯识宗的观点基本上差不多，字面上看都是承认明知之识，各种各样的现象以及分别所取全部都不存在，融入实有识的本体当中。

复言：“了知吠陀边，视如梦如幻，如乾达婆城，如是见世间，无生亦无灭，无缚无修行，欲解解脱无，此乃胜义性。远离贪畏嗔，究竟吠陀者，见此息戏论，无二无分别。”如果已经了知吠陀的本性或者胜义的本性，即见一切万法如梦如幻如阳焰；胜义中则是不生不灭、不来不去，想要解脱者和解脱全部无有，在这种境界中远离一切贪心、嗔心、畏惧，见到这一道理而真正通达究竟吠陀之人，所有戏论全部熄灭，无二无分别。



Chapter 124

《中观庄严论释》当中，现在主要讲一切外道以及内道声闻、缘觉等未能通达如来之甘露妙法。也就是说，如来正等觉所证悟之真相，名言中万法唯心造、如幻如梦，胜义中暂时远离有实边，究竟远离一切戏论，对此其他人根本不能通达。

前面讲了密行派、梵天派等几种不同观点，这些宗派虽然提到万法唯心或者说一切法无分别、离戏论、熄灭贪嗔痴等，但与佛教所说的意义完全不相同。他们宗派均不能超出常有之法或者说是一种唯心的常我，在常我这一问题上，佛教与外道之间的差别相当大。

以前根登群佩大师在分析内外道的论文中也说：如今的外道主要宣说遍计常我，真正对俱生我进行判断的几乎没有。大家必须清楚：所谓的外道各种各样，每个教派里面都有他们自己宗派创造的一种常有的我，也有神我、万物创造者的上帝等很多不同说法，但对俱生我根本没有抉择到。这一点非常关键，表面上看他们也抉择无我，但在抉择无我的时候，就像《入中论》阐述对方观点时所说的那样，他们始终承认一个常有自在的我。

我们也知道，现在世间上有很多很多宗教，有些根本不承认空性；有些承认空性，却将它安立在一种单空的境界当中；有些承认所谓的我或者万物创造者，对此也执著为一种常有之法。所以，真正内道和外道主要的差别，就是能否抉择俱生无



我，所谓的无我也非断除一个边。大家对这些问题应该清楚，如果没有好好闻思，一些外道徒或其他宗教、非宗教的观点，在你耳边一提起来就很容易跟着他们跑，因为任何人在不具足很好的定解时，自己的见解都会随着其他人的观点转，确实非常可惜！

归纳而言，以上所有这些宗派均超不出唯识之自性的常我，关于其中不合理之处，前文已经论述完毕。

麦彭仁波切教诲我们：外道虽然经常说“如幻”、“如梦”、“如阳焰”、“如乾达婆城”，或者说“无分别”、“无戏论”、“无实质”等等，这些名词对这些宗派来讲的确不合理，因为他们心里始终惦记一个实有的法存在，口头上却说万法无自性、无分别，这样根本不可能抉择一切万法的真相。但是，若将“无分别”、“离戏论”等运用远离一切垢染佛陀的智慧来解释，则是恰如其分、最好不过的。

遍入天在《五索论》中云：“唯名尽超离，断有实无实，生摄定解脱，彼称财神子。实非有实性，无实亦无实，解脱实无实，了彼知吠陀。”他们认为，就连名言中的称呼等也全部超离，就是胜义谛。这种胜义谛断除一切有实无实，已经获得解脱，这就是主尊财神子或者说遍入天。所谓实有的法不存在，无实的法也不存在，如果通达远离有实无实这一点，即已经通达吠陀。

密宗《普作续》经常说：谁已远离一切实有执著，即是普作我的本性。显宗也说：任何通达一切万法无有自性，就是心性自己的本体。外道的说法与此名词基本上相同，而且他们也有最究竟的本尊、解脱等很多解释方法。

他们说：就连名言中吠陀、梵天、财神子或者胜我的称呼



也已经超离，是断除一切色等有实法与无实法、解脱生灭的常法。因此，名言中涅槃自性以外的色等有实法全部虚假的缘故，无有真实性。如果有实法不成立，观待它的无实法也已经化为乌有。认识到这一远离有实无实的胜我，就已经通达了吠陀或涅槃。这就是这一宗派的主张。

自在天派所说的中观理，寂静善写的论典《父子品》中说：独子梵天胜谛实，识之自在无边际，凡说唯一有者性，彼即尽说为罥索。“独子”是对梵天的一种称呼。也即运用呼唤的语气说：独子梵天啊，你应该知道：一切万法唯是自己心识的本性，此胜义真如就是识之自在天，周遍一切，无边无际。尽管原本如此，一切士夫却说他是独一无二而存在的本性。然而，认为“他存在”的耽著即是一种束缚之因，所以说如同罥索，为此称为“尽说罥索”，也就是说，在名言中，这种绳索实际就是束缚之因。

这些宗派虽然也声称离边，归根结底却始终专注在我或梵天这一边上。这就是他们与佛教的不同点，佛教里面无论中观还是大圆满、大手印，虽然暂时在名言显现中说：我也有、大圆满也有、境界也有……但是最后在中观理证面前，任何本尊也好、佛也好，其本体全部都是空的。就像《中观根本慧论》所讲的那样，涅槃、轮回、如来、众生都是空性的，无有一法存在。这一点大家都非常清楚，包括《心经》也说：从色法乃至一切智智之间全部是空性的，智慧也空、无智也空、灭谛也空、非灭谛也空，心里没有任何一种所缘。外道并非如此，他们的观点可以说更接近唯物主义，心中一直专注一个对境。有关这方面的问题，《定解宝灯论》也讲得相当清楚。

前面已经一而再再而三地讲了，这些宗派要么处于常的



边，要么处于断的边，而他们始终不能解脱的原因也在这里。因为他们始终找不到一个万法的真相，只是以自己的分别念来安立。因此，《宗派宝藏论》说：世间上的各种宗派，有些已经圆满证悟了，有些部分证悟了，有些一点也没证悟，有些不但没有证悟反而颠倒执著，而颠倒执著也有深浅不同等很多种。莲花生大士的《窍诀见鬘论》中对这方面也以偈颂的方式宣说过。

所以，希望大家在遇到这么好的佛教的时候，一定要依靠自宗抉择的道理，通过自己的理证智慧生起特别扎实稳固的定解，这一点很重要。否则，表面上看来特别好听的这些名词，在外道典籍中处处可见，如果自身没有树立一个很好的中观见解，到了一定时候，很可能处于一种危险的境地，关于这一点前面已经讲述过了。

密宗当中，尤其前译派的无上大圆满，才是一切佛法里面最精华、最深奥、最殊胜的法要，我们在宣讲大圆满时经常用六种特点、八种特点等方式进行赞颂。一般不具备上师窍诀、自己没有信心的话，对于如此甚深的大圆满非常非常难以证悟。

大圆满如是的深奥、如是的难以证悟，若想依靠大圆满、大手印获得成就，就一定要有特别好的闻思智慧。未依靠闻思彻底断除对实相的增益，或者不具备甚深窍诀要点而盲修瞎炼的大多数人，都像外道一样非常危险。

无垢光尊者在《七宝藏》当中也说：现在的龙钦宁提处于以智慧挖掘的时代，闻思未究竟者不可能证悟。所以，对五部大论或者密法的基础都不了解，只是依靠一个灌顶，再加上自己的胡思乱想，能不能证悟大圆满呢？这一点相当困难。要么



自己长期依止善知识，对无上密法生起信心，首先修持五加行，通过闻思《因明七论》、《中观六论》等，以名言量和胜义量进行抉择，最后在自相续中真正生起显宗的相关智慧，在这一基础上开始闻思大圆满，这样会有证悟的机会。

我们讲《中观根本慧论》的时候再三地说：无垢光尊者的有关教言中说，对于名言正相中的许多增益、怀疑、邪见彻底断除，对胜义正相的邪见、误解等全部瓦解，这是非常有必要的，否则，不可能证悟大圆满。

因此，要么是闻思究竟、智慧圆满的人，要么就是对自己的根本上师具有与佛陀无二无别的虔诚信心，这两种人在听闻大圆满以后可以开悟。而且，所谓的上师也必须是不共的窍诀上师，只是会念个传承、会讲一点法，能不能成为大圆满的窍诀上师呢？不一定，如果连他自相续中都不具足任何证相和修行体验，即使给别人传讲，也像空瓶子一样倒不出任何东西。

以前的历史上也是这样的，有些弟子的信心相当大、上师的证悟境界相当高，这样的话，即使没有广闻多学，像布玛莫扎、莲花生大士等大圆满的传承祖师一样，依靠上师简单的表示也能通达。

如果智慧和信心这两者都不具足，自认为是大圆满的修行人，已经闭关了多少多少天……天天数日子，到底是不是真正的闭关也很难说。这种盲修瞎炼的人大多数都很危险，为什么呢？对大圆满的基道果或者对整个名言和胜义非常深奥的道理，根本没有生起任何定解，听外道说："万法是心造的。"他说"对对对，万法是心造的。"然后说："一切都是普贤如来的显现。""噢，对，一切都是普贤如来的显现。"他就像鹦鹉学舌一样，相续中根本没有生起定解。



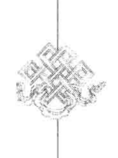
所以，《定解宝灯论》当中真的讲了许多甚深窍诀，这次每个道友都在学习，不知道你们学习得怎么样？学习这部论典以后，对名言有名言的定解、对胜义有胜义的定解，这两个定解没生起来之前，学习任何法确实相当困难。

我们也可以看到，现在佛教徒相当多，但不管走到哪里，许多出家人、在家人口中所说的、言行举止所表现的，实在让人不敢恭维。实际上，所谓的佛教并不是观察外境的一个镜子，而是观察自身的，所以大家应该观察一下自己的修行到底什么样？

由于本来清净和任运自成是大圆满当中最关键的修法，若对一切诸法本来清净、自性空性这一点未生起定解，有也不是、无也不是或者色即是空、空即是色，就像大象沐浴一样转来转去，像麦彭仁波切说的：有也不敢说，无也不敢说，一切都是不可说不可说。在心中一直惦记一个有无以外的法，这与外道无有任何差别，并不是大圆满或中观的正见。如果执著这样的非有非无的空基另行成立，那无论将它取上不可思议的我、梵天、遍入天、自在天，还是智慧、大圆满、觉性、大手印等任何名称，也只是名称不同而已，实际意义上无有差别。

因此，我们相续中一定要生起中观的定解，对密宗最基本的理念应该通达。否则，不可思议的概念在外道典籍里面也很多，像中观、空性、离一切戏论、明心见性、一心不乱，以及至高无上、止观等所有名词，在外道等相似宗教里面随处可见，只是从名词上根本不能辨别。

以前释迦牟尼佛接近涅槃时，阿难问佛陀：您涅槃以后，应该从哪一个角度区分佛教与外道之间的差别？佛陀说：世间上会出现各种各样的宗派，而佛教与外道之间最主要的差别，



就是以四法印来区分。当然，所谓的万法皆空、万法无常、万法无我等，外道里面可能也有相同的名词，但真正无常、无我以及有为法全部是痛苦有漏的本性等概念，应该说是没有的。所以，有些论师对外道和内道之间主要以四法印来辨别，这种状况也有。

前面已经再三强调了，作为圣教，如果脱离理证智慧，就连随信者也不会心服口服的，其他没有信心的人就更不用说了！因此，大家平时学习中观等论典的时候，对于每天所学的知识一定要在内心仔细思维。我为什么每天都要问道友们从昨天所学的内容中收获最大的是什么，原因就是这样。表面上看，这是很平凡的一个问题，但实际上，我希望你们每个人从每天所学习的法义里面有一种不共的认识。

有智慧的人，在每次听完课以后都会想一想：我平时的思维与佛教的思维方式有哪些差别？如果你们每天能够记住一个问题，我想 360 天当中就有 360 个佛教的真理已经记在你的脑海里面了，两三年以后就已经有 1000 多种知识，这样一来，恐怕世间的很多杂念就没有安身之地了。

所以我想：闻法确实有很大的功德，同时对佛教的不共甚深之理应该有所了解，这一点很重要。不然，表面上看起来都相同，实际还是有很大差别的。就像现在市场上卖的很多商品一样，从质量和价格上还是有一种不共的分析方法。前一段时间，有些人给了我一片昆明那边的普洱茶，上面写的是出厂 36 年……因为普洱茶时间越长越好，一般来说 15 年就很不错了，所以当时我很高兴，说一定要喝。后来一位佛友告诉我：36 年谁都可以写，也许 30 天都不一定有。我想一想的确是这样的，表面上根本没办法区分，如果真是 36 年的普洱茶特别

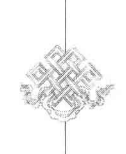


贵，对身体等方面还是很有好处的，不过到底是不是36年当中一直保存着，恐怕也很难分析。所以有时候比较相同的词，从意义上来讲不一定相同。

远离四边戏论、各别自证大圆满的境界，并不是分别念的对境，不应该限定在或者有或者无或者明亮亮一个范围内。所以说，长期依止真实正道以及具相的善知识相当重要。因为学问就是这样的，一开始可能看不出来，但过了五六年以后，肯定与刚来学院的状况不相同。刚才有位道友给我写了一个纸条，上面说他四年前来的时候，对菩提心根本不懂，现在其他的不敢说，但是对菩提心的概念、如何生起菩提心，以及菩提心的利益和珍贵性，已经基本上明白了。的确这样的，就好像读小学一年级的时候，可能看不出来智慧有没有增长，但是毕业的那一天再看的时候，学问不可能不增长的。学佛也是如此，有些人一开始学佛就觉得自己非常了不起，今天剃头，明天就回去建立一个道场，要弘扬佛法……的确有很多这样的人，对这些人我特别看不惯，真的要剃度、要学习佛法，最起码在五六年当中专心地学习，不过有些人度化众生的心特别迫切，好像没有头发就可以马上度化众生了……

虽然我们口头上讲说如幻如梦、无实、离戏等许多名词，但是，对任何外道所说相似空性均无法与如来正等觉宣讲的无上甚深空性相比这一道理，没有以《中观根本慧论》等各种理证途径生起真实正见，也就无有任何利益。

现在很多人都是这样的，一些学习禅宗的人每天参话头、讲禅语，念佛的人总是将比较好听的几个字挂在嘴边上，学密宗的人也是随便在《普作续》或《七宝藏》里面背几个颂词，说“一切法都是光明大乐、赤裸裸”等等。这些人，实际在自



相续中真正生起了多少定解？所以，最关键就是通过中观以及善知识的窍诀，真正明白佛教所说的空性与外道的空性完全不同。这时，就像麦彭仁波切在其他教言里所讲的：对你所证悟的空性，既可以说离戏论，也可以说真实谛，或者是光明明点、如来藏……什么名词都可以用。如果未通达这一点，即使说大圆满、大手印也毫无用处。因此，大家平时说话也好、修行也好，应该经常衡量自己的相续，看一看你对中观或者大圆满的道理有没有一定的认识？如果没有认识，只是口头上说一些漂亮话没有多大意义！

真正通达这一点，就可以理解：佛陀所讲缘起空性的甚深妙法等，遍入天、梵天甚至内道的声闻缘觉等也未能领受，他们所说的唯识、中观等词语，只是徒有虚名，实际没有任何价值。

由此可见，内外宗派单单从词句上不能区分出差异。所以，仅仅依靠相似的名词便将某一宗教判定为佛教，这是非常非常不合理的。现在有些学术界的人经常看外道的书，包括个别学佛的道友或者大法师，也是一直看外道的书，经常说慈善、孝顺父母等名词，然后认为佛教与外道没什么差别，并且着力弘扬其他宗派，这种现象比较多。但真正来讲，作为一个佛教徒，对于孔孟之道或者孝顺父母等善举，在适当的场合当中，有时候的确应该提倡，但如果把这些视为与佛教一致确实不合理。因为从观察胜义和观察名言方面，也即胜义和世俗这二理，在其他任何世间道和宗教当中有没有？如果没有，将这些全部混在一起说的话肯定不合理。

当然，我们不反对弘扬慈善精神，不过不应该将所有的见修行果或基道果全部与佛教合在一起。否则，只能说明自己对



佛教真正的空性教理、名言真理没有完全通达。不用说普贤如来抉择的密宗最殊胜的窍诀，即使佛教所讲的因明逻辑推理以及龙猛菩萨所抉择的甚深空性，在其他宗派的教言当中有没有？我们应该好好观察一下。

有时候为了随顺众生当然是可以的，文殊菩萨也是到外道里面说释迦牟尼佛的过失……如果通过你的慧眼观察，发现真正具有度化众生的必要的话，我们不会排斥。但一般来讲，不管到什么地方都宣扬“外道如何如何”，作为佛教徒尤其是出家法师的身份来讲，恐怕不太合理。

在座的诸位法师，都是在上师如意宝理论和实修相结合的这个学院中培养出来的，应该具有不共的一些正见。现在很多人根本分不清楚，就好像到了人生的十字路口一样，外道、内道一起弘扬，对做社会公益也非常热情，认为所谓的佛法就是做好人好事，这些人对佛教方面的见解还是深度不够。我认为是这样的，如果说错了的话，我可以向你们道歉……

从甚深要点来讲，外道所谓的空性与佛教所说的空性存在很大差别。外道所说的慈善，只限于人类等很小的范围，而佛教则是缘无量无边的所有众生。因此，不要说胜义远离一切戏论的见解，仅仅从世俗大悲菩提心这方面来讲，其他宗派根本不具足佛教如此范围广大的慈善言行。但是，个别人在这方面没有学习过的缘故，自认为自己弘扬得非常正确，其实有些地方还是需要观察的。

即使是印度东西方非常出名的阿底峡尊者也说：我如今来到了藏地，我的上师美德嘉那革德也已圆寂，此时虽有六大护门班智达等，但在印度能够真正区分外道和内道的人已经很少。尊者当时一直弘扬皈依，在这一过程中，真正能够从内心



皈依，而非名词上皈依的人是非常少的。所以作为佛教徒，从见解上一定要分清楚，切忌将自己的见解与外道同流合污，一定要把握好自己的心相续，这一点相当重要。

现在无论藏地还是汉地，很多宗教借用佛教的名词，如本来清净、任运自成、三身五智等等，一些人不具足真正的定解，逐渐逐渐将其他乱七八糟各种各样的宗派也是带入到佛教团体当中，打着佛教的旗号弘扬他们自己分别念创造的一些宗义，这样的确不太好！

上述有关外道的这些观点，静命论师在本论《自释》当中讲得比较清楚。麦彭仁波切则依照嘎玛拉西拉论师《难释》广泛而零散的内容，在这里作了概括性地宣说。

在印度来讲，静命论师和莲花戒论师是非常出名的，他们对印度的状况也比较了解，所以对印度佛教的现状进行了一些分析。我想我们学习佛教以后，对佛教见修行果的名词一定要清楚，但只是了知名词并不足够，因为在外道以及世间法当中也有慈悲心、爱心等相同的名词，最关键的问题是，应该了知佛教所谓的慈悲是指什么？外道所谓的慈悲是指什么？佛教的咒语是怎样的？外道的咒语是怎样的？对每一个名词最好作个比较，这样就会真正清楚佛教不共的殊胜之处。



Chapter 125

《中观庄严论释》当中，前面已经讲了，对于现空无二的甘露妙法，除佛陀以外，连声闻缘觉也无法了知其真实意义，更不用说外道等其他宗教了。

那么，颂词中所说的“无量因”是什么意思呢？它是指无量功德之根本。也就是说，现空双运或中观唯识所抉择的胜义谛和名言谛的道理，即为无量功德之因。此处所说的无量因，一般指名言量，即以观现世量根本无法揣测如海功德之根本。

如何不可揣测呢？暂且不说其他功德，仅仅是如来的一束光芒、一个毛孔，从时间方面，即使在多少万年中也不能衡量；从方向来讲，无数世界以外尚且不能寻得尽头。以前神通第一的目犍连想看一看释迦牟尼佛肉髻光端的尽头，于是以神通追随此光到了无数世界，却仍未见到，而此时目犍连的神变已经用尽，只有依靠其他佛陀方能返回。就像有些人出去的时候有钱，回来的时候只能依靠其他人帮忙才能回来一样……

这个原因是什么呢？佛陀所具足的无论光芒还是功德，全部与法界平等而趋入的缘故。为什么佛陀能安住在如是不可估量的法界功德当中呢？其原因是，佛陀在因位时已经通达了符合法界、现空双运的中观正理。在座的人通过自己的努力，若能真正通达唯识中观所抉择的意义，将来也会出现与佛陀一模一样的功德，这一点是毫无疑问的。

譬如，从一个角度来说，佛陀之所以在轮回未空之前均安



住于此度化众生，而声闻缘觉无法做到，其原因就是，佛陀已经完全通达轮回涅槃无二无别有寂等性这一智慧波罗蜜多。

有一个人在校对法本的过程中，认为布施波罗蜜多、持戒波罗蜜多等全部是般若波罗蜜多，也即布施般若波罗蜜多、持戒般若波罗蜜多……全部加上一个“般若”，这样实际是不合理的。所以自己水平不够的时候，往往会将本来正确的全部改错了……

此处将佛陀证悟的境界以月光来比喻，因为月光可以给所有人带来一种清凉和快乐，如同月光般可以断除轮回烦恼酷热的清净二无我自性之真实空性，怙主佛陀在昔日已经完全享用，而声闻缘觉并未通达。当然，《般若经》中也提到，即使声闻缘觉也必须证悟般若波罗蜜多，但从大乘不共角度来讲，唯有佛菩萨才能完全领悟二谛真实本体之甘露。

佛陀究竟证悟这一境界以后，已经在印度金刚座显示成佛，对五比丘初转法轮，随后也在不断转法轮，度化无量众生。因此，依靠通达二谛这一因而具足殊胜智慧与大悲之微尘积聚的身体，是已经远离烦恼障和所知障之蕴，成为一切有情之至尊，乃至轮回未空前一直住世。

在这里，“微尘”和“蕴”只是一种比喻。比如我们的身体由骨肉等各种不净物组成，而佛陀除慈悲和智慧以外是没有的，他的智慧和大悲心，是世界上任何一个人也无法相比的。就像法称论师和陈那论师所说：真正了知解脱道者唯一是佛陀。佛陀是最慈悲的，他在无量时空、无量方所中恒常帮助众生，世间任何人也不可能做到这一点，所以说，佛陀完全是一种智慧和大悲心积聚的身体。

《现观庄严论》第一品中，专门讲到了三种大——大心、



大智、大断。如云：“胜诸有情心，及断智为三，当知此三大，自觉所为事。”“大断”，就是断除烦恼障和所知障；“大智”，即证悟尽所有智和如所有智；“大心”，具有遍于一切众生的大悲心，唯一佛陀具足这三大功德。我们现在所追求的目标，就是自然觉悟的佛果，也即证悟一切万法的真相、断除自相续所有的烦恼障和所知障、于自相续中具足遍于一切众生的大悲心。从凡夫角度来讲，所谓的悲心只能遍于自己的家人，家人稍微生病就“呜呜呜……”开始哭起来；与自己关系不太好的人生病，就“哈哈哈……”开始笑起来了，这种悲心，连豺狼老虎都有。

我们在学习《澄清宝珠论》时讲过，依靠金刚喻定才能断除的障碍——无明习气地、得地菩萨为度化众生去往轮回的无漏业，以及依靠意识的身体前往各个刹土的意之自性身、不可思议死堕等，到了佛地时已经全部断除。这时，获得远离生灭、常无常、有无等一切边的时方等性智慧身。正因为佛陀具足如是圆满善妙之功德，我们应对其经常皈依、供养或观想；从世俗角度来讲，在这个世界上，相续中除利益众生以外根本无有自我之心的人，除了佛陀以外根本找不到。

如果有人想：为什么将远离一切戏论之正道称为“甘露”呢？我们对佛陀的教法经常用甘露来代替，比如“甘露妙法”、“甘露滴”……佛陀获得正觉果位时也是说：我已获得如甘露般的境界。实际上，由于可以永远断除众生生死轮回的痛苦，从中获得救护，不具足贪嗔痴、自私自利等任何染污杂质，完全纯净，因此才称之为“纯甘露”。

有些人认为：“未享无量因”这一句放在“此真纯甘露”偈颂的前面，难道不是更妥当吗？



我们可能也会想：声闻缘觉不能享用具足无量功德之因的甘露妙法，如果这样翻译可能会更好吧？以前经常与麦彭仁波切辩论的罗丹喇嘛，就提出了这个问题，对此麦尊回答说：以前的翻译家，尤其像印度的天王菩提、藏地的智慧军等大译师和大班智达，全部是诸佛菩萨的化身，他们再三酌商确定下来的词句，依靠我们的分别念来说其翻译的过失，实在不合理。

因此麦彭仁波切说：前代的诸位大译师、大智者均是佛菩萨化现而具智慧眼的补特伽罗，正因为依靠此等句子的顺序也可以突出特定的一些内容，方才如此翻译。前文也已经讲过：包括世间的大自在天、梵天等也不能享用此无量的因，唯一具有清净智慧的佛陀才可以享用此纯净甘露，正是为了突出这一重点，诸大译师们才如此翻译。

以时间为例，正如经中所说：轮回未空，我不涅槃。佛陀乃至世间流转期间一直住世，而声闻、缘觉根本做不到这一点。具有如此大差别的原因，正是由于声闻缘觉不具备证悟有寂等性的智慧，而导致对轮回心怀恐惧、对寂灭存有喜意。再者，他们不能圆满证得佛陀的十八不共法，也是未能通达二谛双运之中观正理所造成的。所以，为了表达出这一内容，译师具有针对性的此种翻译包含了非常殊胜的意义。

因此，大家在翻阅一些大译师们再三抉择所译出来的教言时，即使自己无法通达，也不能故意篡改。我很早翻译的《佛子行》，有些人把其中自己不明白的地方全都改了，比如“离一切戏论”改成“离一切执著”，“远离有寂边”认为是“远离有无边”……这都是不合理的，大家也应该注意。

在这里，对于颂词中“未尝无量因”和“此真纯甘露”的顺序所包含的意义，麦彭仁波切已经作出了解释。意思是说，



甚至居于世间首位的诸声闻、缘觉也没有享受过此甘露，那么世间的梵天、自在天、遍入天等就更不言而喻了。

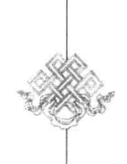
“亦未尽……”中“尽”的意思，并不一定安立为赞颂这一含义，之所以加在此处，只是为了结合所表达的特定内容而起到加强语气的作用。

“悲清净……”中的“悲”，是指佛陀对一切可怜众生具有大悲心，为此才将自己因地所证悟的境界全部指导给众生。由于这一大悲心所照见的远离一切翳垢，就是所谓的“清净”。依靠此大悲彻底清净之因所现前的果，就是如来。所以说，唯有佛尊才能享用二谛双运的这一甘露，其他的声闻缘觉或者世间的大智者，根本无法享用。

实际上，诸位智者无论讲任何话，绝对不会与事势理相违。通过我们在这里讲考也可以看出来，有智慧的人哪怕只讲五分钟，他所说的内容既符合论的意义又符合自己的境界；而没有认真看书的话，在讲考的时候也可以听得出来。所以，智者与愚者完全不相同，智者无论讲任何话都不会与事势理相违背。

因而，颂词中这句话，也是为了体现如来不可思议的清净智慧才如此宣说的。佛陀一方面具有清净智慧，一方面也具有清净悲心，假设只有悲心而不具足智慧，就根本没办法给众生指导解脱道，如同失去双臂的母亲只能看着儿子被水冲走一样；仅仅具有智慧而无悲心的话，不一定将自己证悟的境界开示给其他众生。正因为既有悲心也有智慧，佛陀将自己证得的甘露妙法毫无保留地传授给众生。

现在对于真正佛教所讲的内容，尤其有关爱心方面，不仅佛教徒，即使非佛教徒也是非常欢喜，原因是什么呢？佛陀所



开示的与正理不相违的道理，虽然距今已经2500多年了，却仍在世间中闪闪发光并给众生带来不可思议的快乐。所以，除佛教徒以外，在非佛教徒的团体当中，也有无数人从研究的角度分析、从探索的角度寻找。尤其西方国家的很多人，让他皈依的话不一定愿意，可能会说："我为什么皈依?"但是，他们对佛教的空性智慧、悲心等方面，始终认为是人类文学的一种精华，一直不断地去探索研究，有这种情况。

为什么佛陀会这样呢？佛陀在因地时已经如理如实证悟了胜义谛和世俗谛的真理，以此作为前提或者因，只有他具有这种能力为他众宣说此正理，这一点以果因可以比量推断。

因当中有自性因、果因、不可得因等很多种。所谓的果因，比如"山上有火，有烟之故"，由于烟是火的果，以烟作为因，以此推知火存在。而佛陀已经如理如实对众生无误开示正道，这就是果，它的因是什么呢？因就是通达胜义谛和世俗谛无二无别这一真理。正因为已经通达了这一真理，才有能力为众生如理如实宣讲。比如在学院当中闻思了很长时间，已经对中观和唯识生起了一定的境界，这样必定可以为他人宣讲中观等道理，原因就是他通过学习已经获得了这一能力，这一点通过果因可以推断出来。

然而，《中观庄严论》颂词的所有词句都是非常深奥的，普通凡夫人根本无法揣测或者通达她的究竟意义，所以麦彭仁波切说，若想对此甚深道理继续挖掘的话，恐怕文字太多，此处也就未作过多宣说。



Chapter 126

庚二（依之而生其他白法之功德）分二：一、于有情生悲心之功德；二、于本师生敬心之功德。

此处讲到的内容非常关键。《中观庄严论》里面最后两个颂词想要表达什么意思呢？有两件最重要的事，第一，学习如此殊胜的空性法门以后，在自相续中已经真正对空性有所了解，这时，于所有对空性、佛教一无所知的可怜众生生起强烈悲心，这是最重要的功德。第二，自相续如果生起了真实的空性见解，会对本师释迦牟尼佛生起极大信心，为什么呢？除佛陀以外，世界上没有任何一个人可以宣讲如此甚深的道理。

所以，对众生生起悲心，对佛陀生起恭敬心和信心，这在学习佛法的过程中是相当重要的两个问题。

辛一、于有情生悲心之功德：

是故于耽著，倒说宗派者，
随佛诸智士，悲悯油然生。

见到耽执颠倒宗派的所作所为以后，作为随学佛陀的诸位智者，一定会对这些可怜众生生起悲悯心。

作为学习大乘佛法的诸位智者、学者来讲，在内心中已经真切体会到如来教法现空双运的殊胜境界，这时，见到世界上众多希求快乐者，根本不知道获得快乐之因反而追求摧毁快乐之因，自己的所行与所想完全背道而驰，实在是非常可怜，由



此便会对众生生起极大的悲悯心。

在座的很多人，在学院里面长期闻思修行，自相续对大圆满、大中观等佛法的道理，已经生起特别坚定的定解，那个时候，见到世界上有这么多的人，每天都在迷乱的显现中度日，对于这种状况必定会心生悲悯。

所以，一般长期闻思的人，对于空性和大悲心的见解比较稳固，对其他众生生起悲心的同时，也会觉得自己特别幸运，因为今生已经遇到了佛法，但是自己依靠前世的殊胜因缘，即生遇到了这么好的佛法，的确非常荣幸。

知道这些情况以后，作为修学大乘菩提者应该会更加生起信心，我们能够在如此殊胜寂静的地方修学佛法，的确特别荣幸！依靠这样的善法，不仅自己的来世会获得利益，而且依靠自己的发心力也会尽量度化众生，内心的确非常欢喜！

以此为例，在抉择释迦牟尼佛如甘露般真正了脱生死之真如法的过程中，见到这些在三有轮回中不断辗转投生的众生，已经远离了善知识和正道，不知道断除无明的方法，在这个世界中无依无靠、孤苦伶仃，特别可怜！这时，对他们一定会生起无有任何染污的纯净大悲心。

也许你们认为：现在在我的闻思修行中好像没什么感觉，有可能修行已经越来越糟糕、越来越退步了……其实不会的，为什么呢？大家在这里学习一段时间以后再回到城市当中，见到以前的同学、同事就会明白，这些人将本来虚假的法看作真实，每天去追求、执著。尤其对如幻如梦有了一定定解以后，看见他们的所作所为无有任何意义，只是在很小的范围当中说话、做事、起分别念等等，这时大悲心会与日俱增，最后达到无量。



因此，首先是在有限的范围中对可怜众生生起悲心，随着长时间的串习，自相续中的大悲心会逐渐扩大，最后只要见到一个众生就会觉得与自己的母亲没什么差别，会达到这样一个境界。

为什么会生起大悲心呢？有两个原因，第一种原因，已经完全证悟了自己与其他众生完全平等的道理，见到这些可怜众生全部在愚昧无知的痛苦当中辗转反侧、不能自拔，完全不了知自他平等之理，由此生起悲心。也就是说，在证悟空性或者通达中观之理以后，再见到其他众生每天在无有任何实义的事情中生起贪嗔痴，会不由自主地生起悲心。第二种原因，作为一位菩萨，已经远离了害心[①]为主的我执垢染等悲心的障碍，由于因缘已经全部具足，相续中必定会生起大悲心。

而我们现在不能生起大悲心最主要的违缘，就是执著我。如果没有执著我，将自己与众生平等对待，这时你的相续中肯定会生起大悲心。或者在证悟空性以后，大悲心也可以生起来。所以，通过理证证实，大悲心依靠这两种途径可以产生。

华智仁波切说：在发菩提心的时候，首先自己应该有一种自信，否则，度化众生毫无希望。大家不要认为：像我这样的人怎么能度众生呢？我连自己都不能度啊！这样的话，任何事情都做不成，不要说度化众生，连提水、上厕所可能也是不行的……对自我有一种信任很重要，无论能度还是不能度，在远离傲慢的基础上，对自己有一种确定性的信任，这一点很

---

① 《俱舍论》中讲到九种害心：即对我曾经加害、正在加害以及即将加害三种，对我的亲友曾经加害、正在加害、将要加害三种，对我的怨敌曾经饶益、正在饶益、未来饶益三种。



重要。

其次，在自己的所作所为当中，应该远离自私自利的心。当然，作为得地的菩萨确实会远离自我之心，一心一意地度化众生，除此以外，华智仁波切在《现观庄严论总义·修行次第论略说》中说：发菩提心最终的目的并不是成佛，而是转法轮度化众生。现在有些人一直说：我要往生极乐世界、我要成佛。但这并不是最究竟的目的，成就佛果只是中间的一个途径而已，最终的目的就是要度化众生。

此处，麦彭仁波切说：对于以悲心种姓为基础进一步肩负起利益一切有情之重担，并且已经远离自私自利等作意者，可以称呼为“如来教大悲种姓之家业的承担者”或“肩负重任的真正慈悲者”。

任何一个相续中真正具足大悲心的人，在见到其他众生不断感受痛苦并增长痛苦之因时，大悲心也会像火上加薪一般更加增上。我们平时也讲过，如果对中观、大圆满真正有所证悟，对众生会不会生起悲心呢？肯定会的，这是一种自然规律。

麦彭仁波切下面也讲到，胜义菩提心和世俗菩提心实际是相辅相成、密不可分的，这就是一种必然规律。原因是什么呢？由于自相续已经证悟了空性，但许许多多的可怜众生并未通达这一点，便会不由自主地生起“这些众生很可怜”的感受，从内心里想要以佛法来帮助他们，因为菩提心和悲心的究竟体相与空性是离不开的，二者可以互相成为因。所以，对佛陀生起信心、对众生生起悲心，这就是真正如来的甘露教法。

麦彭仁波切说：“所有对胜义法心怀嗔恚者是在造最大的苦因。”这里的“胜义”不一定指胜义谛，而从广义角度，凡

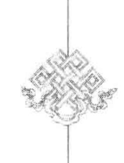


是对如来真正的甘露妙法生起嗔恨心，或者对真正佛陀的证法，如悲心、智慧、信心等进行毁谤，已经造下特别大的罪业。

为什么这么讲呢？屠夫、猎人等，即使每天宰杀成千上万的鱼类、飞禽，也不一定成为自他的大敌人，因为这些动物即便未被宰杀，其自身的寿命也非常有限，就如同被风吹动的水泡一般极其无常，最终必定会死亡。虽然杀生的果报在一般的有漏罪业中最重，杀生以后首先堕入地狱，然后又会堕入饿鬼、旁生，转为人身也会感受五百次遭杀的异熟果等等。但与谤法罪或舍法罪比较而言，杀害众生的果报要轻很多，因为这些由脓血、骨肉等组成的身体对自己毫无益处；从所杀的数目来说，一个屠夫一辈子当中可能也就是几千几万而已，数量非常有限。而佛教之胜义法乃至轮回未空之前一直都会住世，一旦对其生起嗔恨，此佛法的善根就已经在他的相续里面永久性地中断，或者有可能在几千万年甚至更长时间以后方能恢复。

所以说，有漏的身体对自己无有利益，而佛法无论对自己还是他人都是一种庄严，具有十分殊胜的利益。如果在他人面前毁谤佛法，那么与此相关的不可思议法身等也将随之摧毁，由此必定造下无法估量的罪业。

所谓的法身种子，也就是对佛法的信心。比如我本来想学大乘佛法，可是有个人一直口口声声说：大乘佛法如何如何，不要学。由此导致我失去了学习佛法的机会，那么，我相续中的法身种子已经被此人毁坏了。当然，如果对自己的宗派进行毁谤，毫无疑问，自相续必定造下非常严重的罪业。但是，自己在修学过程中未加注意，说“我们的法如何如何好，你学的法如何不好”，在这种情况下，恐怕也会毁坏他人善根，这个



危害性相当大。因此，所谓的谤法罪在《极乐愿文大疏》中讲得特别严重，大家平时一定要注意。

在《学集论》、《弥勒请问经》等经论当中，已经讲了许许多多舍法罪、谤法罪的过失，大家应该清楚，舍弃佛法的过失相当大。反过来说，受持佛法的功德也是相当大的，自己受持佛法并劝导他人受持佛法，这种功德与其他的放生、造佛塔佛像等根本无法相比。

《诸法无边经》中也说：对如来承侍供养最好的方法有三种，一是发菩提心，二是受持如来教法……[①]阿阇黎龙树菩萨说："于极深广法，懈怠不修行，自他敌以痴，今谤大乘法。"所谓的懈怠有三种，此处是指以不恭敬心毁谤的意思。对于甚深广大之法，心不堪能、不加修行，并以愚痴心对大乘法加以毁谤，此人是自他最大的敌人。这种人在轮回恶趣中永远也不可能获得解脱。

因此，大家在弘扬佛法的过程中，一定要受持佛法，千万不能诽谤佛法。如果诽谤佛法，对佛法自身来讲不会有任何危害，但对你个人的危害相当大。比如一个人毁谤佛法，是不是佛法的价值就不存在或者毁灭了呢？并不是这样的。一两个人的毁谤对佛法本身不会起到什么作用，但对毁谤者自身来讲，其果报相当可怕，大家一定要注意！

作为不明道理、根基不成熟的人来讲，大乘的法越来越殊胜，此人也会越来越恐惧。因此，未来末法时代的有些人，根

① 《诸法无边经》云："梵天，有三法是对如来之无上供养、承侍，福德无量。何为三法？即发无上真实圆满菩提心、受持诸善逝之正法、如理修持所闻之法义。梵天，此三法是对善逝之无上供养、承事。梵天，设若如来寿住数劫，此等真实供养之异熟亦会耗尽，而此三法之福德利益不会耗尽。"



据自己的想象，以相似的智慧度评价深不可测佛陀的智慧波罗蜜多，并毁谤说此非大乘法、龙猛菩萨为魔王化身，或者说密法由婆罗门教演变而来等等，如此宣说者真是非常可怜！这一点，释迦牟尼佛在有关经典中已经有过授记。

又如《经庄严论》云："由小信界伴，不解深大法，由汝不解故，成我无上乘。"作为修学大乘的我们而言，对这些可怜众生应当尽量摄受。如何摄受呢？首先对他们讲清楚诽谤大乘佛法的危害性，因为诽谤大乘佛法的果报特别可怕。如果以前诽谤过，一定要好好忏悔，假设在未忏悔前死亡必定会堕入恶趣，相当痛苦！

所以，正如前文所说，对中观空性法真正有所认识的时候，见到世间上这么多可怜的众生，一定会生起悲心。大家有时候应该反观自己，这次学习中观以后，看一看自相续中对众生的慈悲心有没有一点增上？如果有，说明自己的闻思已经有非常大的进步。或者你到了大城市里面的时候，虽然人非常多，但每个人就是看到眼前这一点利益，除此之外没有任何希求，这时在内心当中应该生起悲心，这就是佛法和菩提心的根本。

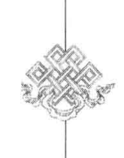
辛二、于本师生敬心之功德：

具智财者见，他宗无实义，

如是于佛陀，更起恭敬心。

具有智慧财富的人，完全能够见到其他宗派无有实义这一点，从而对佛陀的教法及其深不可测的功德生起恭敬心和欢喜心。

所谓的恭敬心和信心有时会合在一起说，像《净土教言》



中经常说“敬信”。我想：学习中观和因明以后，很多的知识分子会对释迦牟尼佛的智慧、悲心以及度化众生的能力生起敬信。因为无论智慧、悲心还是事业周遍方面，在这个世界上再也找不到第二个人，如果对他不生信心和恭敬心，我们自己变成什么样的众生了呢？平时虽然对佛陀皈依，每天拜一拜，这一方面是功德，但真正在自相续中是否对佛教生起了不退转的诚挚信？大家应该想一想，这种诚挚信与见到佛像后偶然生起的恭敬心是截然不同的。

大家这次学习《中观庄严论释》，应该说没有出现什么违缘，大多数法师和道友们在学习的过程中还是可以的，我也比较满意。因为现在末法时代想要全部圆满、完全精通的话，可能自他都相当困难。像我以前也是对这部法得过很多次、讲过很多次，但是现在没有先看一遍，根本讲不出来。所以，末法时代凡夫人的智慧是有限的。

有些人要求特别高，一定要过目不忘，这是肯定没办法的。他们觉得，今天背几个颂词明天忘了的话，自己就开始失去信心了，“我很坏，你看我昨天背得那么好，今天就已经忘了，世界上哪里有像我这样坏的人……”，一直自我打击。实际在这样的末法时代，与城市里面的人相比较，虽然我们有时候会生分别念，不一定将所有心思专注在佛法方面，但每天24小时中有大多数是用在佛法方面的，这样已经可以了，作为凡夫人，要求太高不一定现实。

这次这么多人已经听受了《中观庄严论释》，这是一种理性的智慧，因此，大多数人应该会对佛陀和中观的道理生起信心的。这种信心与平时见到神通生起的信心比较起来，应该存在本质上的不同，你们以后在言行方面，肯定与刚来的时候也



会有所差别。原本我在翻译这部法的时候特别害怕，很担心在传讲的过程中出现意外，但这次应该说会圆满的，大家也应该生起欢喜心。

其他宗派当中，有些依靠五火燃烧自己的身体，有些说前世后世不存在、业因果不存在等等，世间上的各种外道特别可怜，而其他任何宗教都不学习的人更加可怜，但他们却连自己正受迷惑这一状况也不了知，自认为非常聪明。对于这些人，我们应该深感悲悯，而救度他们的办法，即是一切万法胜义谛和世俗谛的真理，这些道理只有释迦牟尼佛才能圆满宣说，因此，应对我等本师真实圆满正等觉佛陀更加生起恭敬之心。

我也经常想：当年上师如意宝如果没有给我们传讲因明、中观等比较深一点的法，我现在的心态究竟会变成什么样？这一点非常难说，因为暂时的信心肯定不稳固。但是在上师面前听受了这么多有关中观和释迦牟尼佛功德的教言，现在虽然不敢说修得很好，但在有生之年肯定不会起邪见，对于佛法僧三宝是最无上的皈依处这一点，从内心深处已经生起了非常坚定的见解。

在座都是具有一定智慧的人，了知如此殊胜的道理以后，每个人的心里应该会生起很好的见解。有了这种见解，单单修佛塔、建寺院的功德和利益根本无法与之相比。因此说，佛法必须要从内心中弘扬起来，因为外面的活动只是一种仪轨、仪式而已，真正的佛法必须在众生的内心点亮，以此才能遣除我们心相续中的无明黑暗。如果内心的无明黑暗未能断除，即使外面的寺院修建得再如何庄严，恐怕对每个众生的内心也很难起到真正的对治作用。

犹如天气越炎热就越向往清凉之水一样，世间的可怜众生



越痛苦，我们对佛陀的恭敬心也就越强大。也就是说，对于柱子刹那无常、我不存在这一点，就连比较低的小士道人士也能领悟，但世间上学问已经达到高峰的人是否通达呢？根本没有通达。世间最出名的科学家能不能证悟阿罗汉的人无我呢？绝对不能。不要说人无我，就连小资粮道中柱子无常的概念，对这些人来讲也无法领悟，而佛法的殊胜之处就在这里。

正如《随念三宝经》所说，如来的教法无有丝毫反作用力，不存在一点染污，在初中后三时善始善终、非常圆满，就如同上品黄金要经过烧炼、切碎、磨细等多次加工方能显现真面目一样，通过现量、比量以及无有自相矛盾之三观察而清净。佛陀对万法真如，以无有丝毫错乱的方式来照见，其他声闻缘觉甚至包括菩萨在内也无法见到一切法的真相。

世间当中的所有众生，包括最有名的四大天王、大仙人等，也是将释迦牟尼佛作为其顶饰，于足下恭敬顶礼。既然如此，凡是具有自知之明者，为什么不对佛陀生起虔诚的恭敬心和信心呢？理当生起。

以上已经将两个颂词所讲的内容以总结方式作了宣说。

就像《入中论》所说，悲心也有唯缘众生之悲心、缘法之悲心与无缘悲心三种。于正见中生起的无缘悲心应居首位，它与胜义菩提心、空性见解无二无别，《入中论》以水月的比喻对其作了宣说。

对于指明此道的佛陀生起的信心也有三种，即清净信、欲乐信与诚挚信。所谓的清净信，大家都知道，是对佛法僧生起的一种欢喜心，就像顽童进入花园特别欢喜一般。现在好多居士见到一些上师、活佛来就非常欢喜，为什么呢？因为你老人家很庄严、很胖……这可以称为一种清净信。什么叫欲乐信



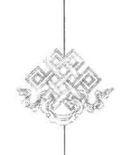
呢？认为大乘佛法非常好，我想要得到，这就叫做欲求的信心。诚挚信心则是通过自己的智慧抉择以后，在相续中生起永远也不退转的信心。

这三种信心，如同国王般的诚挚信一旦产生，其他两种信心也会以从属的方式生起。众生心相续中真实生起对佛法僧三宝诚挚的信心以后，所谓的欲乐信和清净信自然而然也会具足。但是生起清净信和欲乐信以后，会不会有不退转的诚挚信呢？不一定有。这里已经讲了，学习中观等理论以后，所谓的诚挚信才能在自相续生起来，否则，除非极其利根的个别人以外，这种信心一般不容易生起来。

我有时候也这样想，大家的闻思时间比较长以后，所谓的清净信不太多。像菩提学会的有些道友，他们听到一些法以后一直哭，好像生起极大的欢喜心，但我们这里的人，不要说哭，可能听课都觉得特别痛苦……清净信基本上没有。可是反过来说，外面这些人的信心，一开始激动得不得了："上师啊，非常感谢!"可能过段时间，依靠其他因缘马上就没有了。在座的人不会这样的，一开始虽然没有哭，但遇到最关键问题的时候，信心也不容易退转，因为自己通过闻思正理已经打下了一定的基础，所以，你们现在这种信心还是比较保险的，虽然哭不出来，却也不容易改变。我对你们很有信心，我的信心是不退转的信心……

不退转信与诚挚信只是在不被违品所夺的侧面有所差别。不退转信是从违品无法抢夺的角度来讲，诚挚信虽也如此，但主要从牢不可摧这一角度而言。

经中说：一切白法的根本就是信心与悲心。上面两个颂词当中，第一个讲悲心，第二个则是讲信心或者恭敬心。所谓的



信心和恭敬心，实际也有同体的部分，比如对上师有很大信心时，在言行举止上肯定会对他非常恭敬，否则不会恭敬的。所以，信心和恭敬心经常会在论典中同时出现。

如果信心与悲心二者全部具足，自然而然可以获得诸佛菩萨的一切功德等清净法。所以在这个世间当中，信心和悲心的确非常可贵，这对修行人来讲是必不可少的。如果缺少这两点，见到众生没有一点悲心、见到佛法僧或者上师没有一点信心，说明自相续肯定有问题。以前有一种说法：佛陀在虚空中飞翔，生不起信心；众生的肠子掉下来，生不起悲心。以此说明这种人特别可恶、特别坏！

原来我们去放生的时候，有个人准备杀一头牦牛，当时我们很着急，想要跟他谈价钱。当时这个人的老父亲说："你们不要跟他谈价钱，他看见佛陀在虚空中飞翔不会起信心，看见众生的肠子露出来也不会起悲心……你们越讲价的话，牦牛的价钱也会越高。"所以，相续中没有悲心和信心这两种功德的话，真的是特别可怜！

在一切缘有（轮回）寂（涅槃）万法的心当中，缘三有之心再没有比悲心更好的。有些人的悲心特别强，一见到可怜众生就马上起悲心，像无著菩萨那样，这样的人真是非常难得，因为他大乘种性已经成熟了。而缘寂灭之心中，虽然精进、智慧等都很好，但信心才是最重要的。如果这二者兼而有之，相续中的世俗菩提心肯定会自然而然生起。而此菩提心宝，则是众所共称的唯一成佛之因。

对于真正通达胜义菩提心或者空性见解的圣者，此处所说的世俗菩提心是否具足呢？肯定会具足，悲心、慈心、菩提心等与其永远也不会离开。也就是说，已经无误见到万法实相以



后，由于自相续已经远离了自私自利之垢染，在见到可怜众生时，会想尽一切办法使之获得解脱，此菩提心永远也不可能退转。

正如前文所说，生起菩提心的两种条件，一是以大悲缘众生，一是以智慧缘佛果。所以，自相续一旦生起胜义空性的境界，见到这些可怜众生将原本如梦如幻的法执著得那么厉害，一定会通过各种方式，使这些众生获得救度。

在抉择胜义时，所谓的胜义菩提心和世俗菩提心实际也是无离无合、无二无别的，这一点在密宗诸续部中也有讲述。《三戒论》也说：胜义菩提心依靠密宗仪轨来出现，显宗无有这种仪轨①。一般密宗角度来讲，胜义菩提心也是通过仪轨来受，但一般大多数智者认为：胜义菩提心应该依靠修行力得到，世俗菩提心则是依靠仪轨得到的。

由此可知，证悟空性、大悲双运以后，五道十地才能全部圆满，最后获得自利法身和他利色身二者双运的果位。已经获得佛果以后，乃至虚空际事业不间断、无勤任运自成。《现观庄严论》中讲了二十七种事业，它具有周遍、恒常、任运自成三种特点。概括起来，二十七种事业中，有些将众生安置于道之因中，比如皈依，即使现在不能成道，却可以种下善根；有些安置于真正的五道十地当中；有些安置于真正的佛果之中。所以，佛陀的事业也分三种。

因此我们有时候不能要求太高，有些人说：我要马上让所有人获得成就……这一点，即使佛陀也办不到。在佛陀的二十七种事业中，在有些众生实在无有缘分时，只能暂时给他种下

① 《三戒论》：胜义依轨而得受，此乃密宗之观点。



一个善根，将来时机成熟方能成就佛果。在《入行论》、《入中论》等论典中，经常用摩尼宝珠、如意树等比喻来宣说佛陀的事业，在无有勤作中赐予众生暂时与究竟的一切所需。

虽然法身、色身二者从主次角度立谓“自利”与“他利”，但实际就是本体双运、不可分离的智慧身。《现观庄严论》等各大讲义中，对三身、四身、五身方面辩论比较大。总的来讲，全部应该是智慧身，只不过从反体角度来分，为了利益众生，在众生前显现报身和化身的比较多；而所谓的自利也并非如凡夫一样，以自私自利心帮助自己、度化自己，只是从已经获得大利益的角度称为自利，在自利圆满时自然而然便会利他，由此称为他利色身。

所谓的发菩提心也有两种方式，一是证悟空性以后发菩提心；一是先发菩提心，然后证悟空性。《入中论》中对证悟空性后发大悲心讲得比较多。一般作为利根者，先证悟空性再发大悲心，为什么发大悲心呢？因为已经证悟了空性，对任何法无有执著，相续中不存在我和我所执，这时见到无量众生非常可怜，根本不了知空性的道理，在轮回中不断漂泊、感受痛苦，我一定要度化他们，由此发起菩提心。这种菩提心非常稳固，一般来讲不会退失，因为已经证悟空性的缘故。

而钝根者一开始并不具备证悟空性的能力，于是先发菩提心，后来通过不断地精进修行证悟空性。这种人在未证悟空性以前，所发的菩提心很容易退失。比如舍利子见到无法满足众生愿望时，生起厌离心并退失菩提心等，类似的情况很可能会发生。

本论《自释》云：“先觅真实智，了达胜义已，于劣见罪世，生起悲心后，成利众勇士，精通菩提心，智悲作严饰，真



持能仁行。”首先寻觅真实的空性智慧以了达真实胜义谛而非相似胜义谛，从此以后，对世间被恶见笼罩着的其他外道等可怜众生，生起极大悲心。为了帮助这些众生、利益他们，自己应当成为菩萨勇士，从而精进修行并发起勇猛的菩提心。菩提心代表悲心、智慧代表空性见解，以此二者作为自己的严饰，真正行持如来行为。这是第一种情况，即从利根角度来讲，首先抉择真如，再依此引发大悲心，趋入圆满菩提。

又云：“随从真信心，发圆菩提心，奉行能仁行，彼勤觅真智。”对于佛陀和大乘佛法生起真实的信心以后，发起圆满的愿行菩提心，从而行持如来的六度万行，并通过精勤的方式开始寻找空性智慧，这种情况是从钝根者的角度来讲的。

有些人经常会问：相续中生起菩提心以后，到底会不会具足空性见解呢？

其实空性见解和菩提心到底哪一个先生起，这一点是不决定的。有些众生先证悟空性后发菩提心，有些众生先发菩提心后证悟空性。比如讲解大圆满见解时，有些在修上寻找见，有些从见上开始修，这是不相同的。或者讲胜观和寂止二者时，有些先将心静下来修寂止，随后再成就胜观，就像莲花生大士所说的；《七宝藏》等论典中，则首先用智慧寻找心的来龙去脉，然后再将心安住下来，也有这种情况。

按此处所说，先以悲心引发菩提心，再寻觅希求菩提不可或缺的真如空性见解。趋入菩提的途径虽有两种，但无论如何，世俗与胜义两种菩提心宝相辅相成、密不可分，这是诸法的必然规律。




Chapter 127

丙四（尾义）分二：一、著跋；二、译跋。

丁一、著跋：

首先讲作者的状况。中观庄严论颂，由抵至自他宗派之大海彼岸、顶戴圣者语自在文殊菩萨无垢足莲花蕊的静命阿阇黎撰著圆满。

此处从两个方面赞叹作者。静命论师对于外道吠陀学、《大自在续》等，以及世间因明学、工巧学、医方明等学问无所不知，除世间法以外，对佛教内明学或者说大小乘甚至密法在内的一切教法无不精通，全部了如指掌。而且，静命论师从现相角度来说，已经获得文殊菩萨的摄受以及身语意的加持；从实相角度来讲，静命论师与文殊菩萨无二无别。正如传记中所说，人们见到高高在上的法座上只有闪闪发光的文殊菩萨法像，这一点在前面介绍作者生平时已经明确介绍过。

所以，此处从两个方面赞叹作者静命论师，第一，已经精通自他所有宗派的究竟意义；第二，与文殊菩萨无二无别，文殊菩萨身语意的加持已经融入作者心间。诸位后学者学习如此殊胜的论典以后，现为一切三世诸佛语金刚之智慧身体的本尊文殊菩萨，其加持一定会融入后学者的心间，而作者也会以其不共殊胜的加持力摄受我们。

著跋中所谓的“圆满”，也就是本论所说内容已经圆满一切大乘教义的意思。



丁二、译跋：

这部《中观庄严论》，由印度大堪布天王菩提[①]和藏地著名的智慧军尊者从梵语译为藏文。其中，智慧军尊者以藏语为主，天王菩提则以梵语为主，二位尊者对本论的词句和意义作了认真、严密的校对，最终以讲闻的方式，在梵文和藏文上进行了非常圆满、完整的对照和抉择。

以讲闻方式进行抉择有两个原因，一是为了获得印度梵文的传承，首先由印度大尊者传讲、藏地大译师听闻进行校对，后来在藏地也是以讲闻来抉择。通过这种方式，已经将这部论典非常圆满地翻译成了藏译本。

我们这次也是通过讲闻的方式来抉择，对本论所讲的道理，基本上不会有大的错误。当然，要说百分之百正确的话，不论哪一部论典可能都是非常困难的。因为无论如何校对，有时词句会出现错别字，意义上也会稍微有些出入，再加上每一个人对法义的理解不同，作为我本人来讲，以凡夫身份将圣者的金刚语全盘托出恐怕很不现实。但自己还是以非常认真的方式作了翻译，这次也以讲闻的方式抉择完毕。

下面对本论颂词和《自释》之间的关系作简单分析。

宗喀巴大师认为：《中观庄严论》前面字数相等的颂词，以及本论《自释》全部都是正文。就像《格萨尔王传》一样，有时用颂词有时用长行文。

为什么这样说呢？《自释》中的释文实际就是静命论师亲口宣说的，具有非常殊胜的加持和意义，如果将颂文与释文一

① 梵语称为色燃札哦德。



并讲解是最好不过的，由此才说此二者全部是正文。

当然，宗喀巴大师这种说法无有大的矛盾。因为在讲解颂文的同时也学习释文的话，的确具有为佛教着想、为众生负责的特殊必要。

麦彭仁波切对此指出，如此宣说虽然并不矛盾，但真正从内容或词句来看，颂文和释文应该分开，就像《入中论》的颂文和《入中论自释》一样。因为此论并非是以偈文和释文穿插的方式来宣说的韵文，而是首先作了完整的颂文，随后又对自己的观点加以解释，由此称之为《自释》，这样理解才是十分恰当的。

麦彭仁波切说：如果将《自释》按照正文的方式进行宣说，可能文字会过多，其他人阅读起来相当困难，因此，并没有对《自释》逐字逐句加以解释，但实际上，依靠这部《文殊上师欢喜之教言》，对于颂词和《自释》的大概内容，已经作了相当清楚的解释。当然，如果有时间、有精力，能够再次参阅静命论师的《中观庄严论自释》，以及莲花戒论师的《中观庄严论难释》，那是最好的。

这一次我在传讲的过程中，没有太多的时间翻阅《自释》和《难释》，因为印度的讲义一方面比较难懂，另一方面，麦彭仁波切的这部注释已经基本涵括了这两部论典的内容，因此没必要再次翻阅其他论典了。

乙二、如是分析之必要：

那么，如此分析有什么必要呢？

从因明推理的方式进行宣说：具有许多殊胜功德的此论（有法），进行注释讲解大有必要（立宗），可以获得共不共特



殊利益之故（因），犹如擦拭如意宝一般（比喻）。

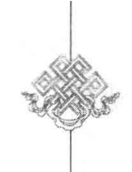
依靠这一注释对此《中观庄严论》进行解释非常有必要，如是解释以后，自他所有众生肯定会获得共同和不共同两种功德，就好像获得珍贵无比的如意宝后，大家对其恭恭敬敬擦拭则会有极大帮助，因为众生的每个愿望都可以依靠它来实现。

共同利益：如果按照这部论典所讲的理证推理进行观察，则会在自相续生起一种牢不可摧的定解，依靠这一定解受持佛陀无垢教言之密意，将真正释迦牟尼佛唯识和中观的教义结合起来，则会获得二理所摄一切大乘之功德。

我们这次学习的机会相当难得，虽然时间比较长，但我相信每个人依靠《中观庄严论释》所宣讲的道理，会在自相续中真正生起大乘的一切功德。其原因是，如来妙法分为两种，一是教法、一是证法。其中最殊胜的是什么呢？就是受持证法。因为每个人的相续中，如果具足信心、智慧或中观正见，则说明真正的佛法已经传递到众生心间，也可以说佛法已经住世。否则，只是将法本、佛像供在洁净庄严的佛堂里面，虽然有教法，但是作用和力量不是特别大。

在讲其他论典时我们也经常说：单单依靠法本、胜幢等，佛法不一定会住世。比如末法时期虽然有缘觉获得成就，但是无有佛陀和声闻，这时教法虽然住于世间，但未加以受持弘扬，众生根本无法获得利益。修经堂、做善事等可以说很重要，但最重要的，就是在实际行动中真正通达佛法的奥义。所以这里说，最殊胜的妙法就是受持证法。

想要受持证法，首先要通达佛教教义，如果未通达，无论如何也没有办法受持；真正通达以后需要实地修持，如果未加以实修，只是理论上精通，内心无有丝毫体验的话，也无有多



大意义。

现在许许多多的人，对清净法界存在种种颠倒执著、增益、怀疑，这些必须通过无垢理证加以遣除，然后根据自己对中观、唯识了解的程度，尽量为他人宣说，这一点极为关键，如此受持大乘佛法的功德也是不可思议的。

《三摩地王经》云："谁能宣说此等持，彼终无疑证菩提，具有殊胜福德蕴，何者无量不可思。"所谓"等持"，本来也有禅定之义，如《大般若经》中讲到健行等持、狮子奋迅等持等十万多个等持，但此处则是指中观和唯识相结合的佛法教义。在这个世界上，任何一个人若能通达此等持并为他人宣说，其功德相当大，此人毫无疑问会获得菩提。依靠此种讲闻所获得的功德不可思议，任何人也无法估量。如云："除世间师佛导师，自生大悲尊者外，彼下大千诸有情，福德无与伦比者，凭借不可思议智，堪为平等终无有……"在这个世间上，本体大悲尊之释迦牟尼佛的功德不可思议，除此之外，其他所有的菩萨、阿罗汉、缘觉，以及凡夫所造的任何善根均无法与之相比较。因此，宣说大乘佛法的功德相当大。在其他大乘经典中也引用这个教证说：任何人对众生修持菩提心、大悲心，以及修持空性、宣说大乘佛法，其功德不可思议。前文所引用的《诸法无边经》中也讲到了这方面的道理。因为在整个三千大千世界当中，即使将所有众生之福德拿来与佛陀相比较，也不可能与之相提并论。

因此，对于大乘佛法，哪怕以清净心为他人宣说一句的功德也相当大。各位法师在以后有机会的时候，千万不要把它看成一件小事，或者认为：给别人讲经说法，不如自己修行……不要这么想。其他道友也不要觉得：在法师面前听一堂课，好



像没有什么功德。如果这样认为，说明对大乘佛法的教义并未精通，因为哪怕是一天听一堂课的功德也永远无法衡量。

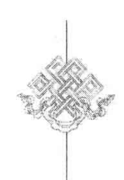
这就是佛陀的金刚语，并非我们自己胡编乱造。大家在学院中闻思修行的机会，确实在千百万劫中也非常难得，因为创建这种道场并不是很容易，大家不要认为：这种机会永远都会有……大家正在享用甘露妙法的时候，恐怕感觉不到它的难得和殊胜，一旦失去这种机会——学院已经不存在或者你自己离开学院的时候，你的感觉就会截然不同。

以前上师如意宝讲经说法的时候，我个人在20年当中，现在想不起有一天断过传承，除了真正有事情、上师开许外出以外，基本上没有，那时候的感觉跟现在听录音完全不同。当然，我们作为普通的说法者根本不能像上师如意宝那样，这一点大家非常明确。但总的来讲，宣说大乘佛法的机会和因缘，不是那么轻易获得的，对于这一点，凡是有智慧的人通过佛经论典也可以了知。

以此作为比喻，可以了知大乘佛法的难得。这就是宣讲本论的共同功德，为什么呢？依靠这部《中观庄严论》，自相续对中观唯识生起定解以后，对于此教法真实受持的功德的确相当大。

下面讲不共利益。与文殊菩萨无二无别的这位大祖师——静命论师，将佛法的璀璨日光普照到谁也无法度化的雪域高原上，如今藏地的佛法，可以说在全世界都是非常公认的。

前面在介绍静命论师时也说过，尊者与莲花生大士、国王赤松德赞，在尼泊尔修建夏绒卡秀大塔时曾发愿：对特别蛮横的藏地高原上的这些众生，一定要去教化。依靠如此殊胜的因缘，我想：依靠静命论师的加持，无论藏地还是其他地方的众



生，凡是对佛法具有信心的有缘者，相续中一定会生起菩提心和空性见解。

这部《中观庄严论》的文字十分简练，只有97个颂词，而且，每个文字抉择出来的理证也极为尖锐、具有说服力。如此殊胜的论典，即使在佛法起源的圣地印度也是十分罕见，更不要说其他地方了。对此不必多费口舌，具有智慧者稍微观察便可了知。

当然，不具智慧者不一定通达这部论典的教义，但对相续中具有深广智慧、广闻多学之智者可以现量成立。就像金子的与众不同，以及它给人带来的舒心悦意，人们可以现量感受一样；或者糖的味道不必他人来说，只要自己亲自品尝就可以马上知晓。所以，作为有智慧的人应该明白，学习这部《中观庄严论释》以后，获得人身也是相当有意义的。

麦彭仁波切在给自己的根本上师——蒋扬钦哲旺波的一封信中说：对真正想闻思修行的人来讲，即使给他千两黄金也不会将这部论典舍弃，因其具有无与伦比的加持。当然，对闻思方面不感兴趣的话，这部论典不一定很殊胜，但对真正想要解脱、想要了知佛法教义的人来说，这部论典极为难得。

此外，学习这部《中观庄严论释》可以很快打开自己的思路和智慧。而且，对于随念怙主静命论师的恩德也具有很大必要，如果他没有造这么好的论典，或者未到藏地雪域弘扬佛法，现在很多愚昧无知的众生根本不可能从轮回中获得解脱，所以，每位智者都应该感念尊者的恩德。

前面已经讲到了《中观庄严论》的殊胜性，学习这部论典，从共同角度来讲，具有在自相续生起正法之必要；从不共角度来讲，则可了知此论典的无与伦比之处，由此也会感念静



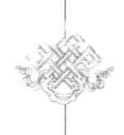
命论师的恩德。同样，大家对麦彭仁波切也应生起感恩之心。对于《中观庄严论》这部论典，宗喀巴大师父子以前虽然在藏地雪域弘扬过一段时间，但是并不广泛，后来通过麦彭仁波切对其作注释并讲解后，现在藏地许许多多的寺院中一直都在讲修这部论典。

我们的身体就像风中灯一样，无常不知何时便会来临，但只要有一口气，在因缘聚合时，哪怕一个人、两个人，也要在这些具有信心和智慧的人面前尽量宣说这部论典，以此必定会给他们带来相当大的帮助。在宣说的过程中最好不要有宣传自己的念头，也不要希求今世的财产、地位、恭敬等，因为依靠这些世间八法必定会染污自己的行为。当然，作为凡夫人不一定会将所有内容全部一五一十地无误宣说，这一点恐怕不现实，但是，只要不是自己故意说错、误导别人，在无有任何染污的情况下尽心尽力地宣讲就可以了。

有些法师经常说：我不敢辅导，我不敢传讲……我作为凡夫根本没有把握，万一说错了会不会有极大的过失啊。实际上，大家凭借自己的智慧和力量尽心尽力宣讲，在这个过程中，即使出现一些误差也不是你的过失。因此，大家首先心要清净，在这个基础上，应该明白哪些情况下有过错、哪些情况下没有过错，这一点非常重要。

萨迦班智达也对静命论师如是赞叹说："勤戒胜士具德静命尊，禁行成就莲花生大士，智慧之王莲花戒师等，乃浊世时第二大佛陀。"

在藏地雪域，精进守持清净戒律之殊胜大士，具有无量功德的静命论师，可以说在所有传戒上师中是第一位。因为藏地出家人的开端，也即预试七人是依靠静命菩萨戒律的传承而得



到的，他在一切持戒者当中，就像启明星一般清净无染。而所有行持密宗特殊成就行为的大成就者当中，莲花生大士是首屈一指的。大家都清楚，当时在藏地有各种邪魔外道一直扰乱佛法，莲花生大士以其不可思议的威力和神通，将所有鬼神一一降伏。在许许多多大智者面前显示无与伦比辩才的莲花戒论师的智慧，任何人也无法与之相比较。

这三位尊者——静命论师、莲花生大士以及莲花戒论师，在末法时代或者现在浊世之时，真正是现身于世的第二大佛陀。在印度来讲，大乘的龙猛菩萨、小乘的世亲论师，人们均称之为第二大佛陀，为什么呢？因为在释迦牟尼佛的教法中，他们如同佛陀一样贡献最大。同样，在藏地雪域弘扬佛法的大成就者、大智者当中，这三位尊者可以称为第二大佛陀。

宗喀巴大师也曾对尊者赞叹："文殊菩萨亲摄受，抵自他宗之彼岸，获证甚深之意义，具德静命尊前礼。"静命论师已经获得文殊菩萨的亲自摄受，对于自他宗派所有教义全部精通无碍，完全获证一切甚深之义，在具有如此无量功德的静命论师面前恭恭敬敬地顶礼。

宗大师为何会作如此顶礼呢？如云："彼怙雪域首树立，佛教之时善创造，龙树宗兴之缘起，令今信解深中观，受持之人不断现。"怙主静命论师在藏地雪域首先创立了佛教，在他未出现之前，连出家人也不存在，而藏地最早的寺院也是依靠静命论师、莲花生大士等人的缘起建立。而且，当时虽未出现中观应成派的观点，静命论师却以中观自续派的观点讲述了龙猛菩萨甚深中观的观点，这在藏地来讲是前所未有的。从那时起，许许多多的人对大乘甚深中观生起信心，精进受持者也是不断涌现。



因此，若当时静命论师没有在藏地弘扬龙猛菩萨的观点，现在可能不会有那么多对甚深大乘中观生信心的人，自从他建立了这一宗派，藏地也有无数智者纷纷涌现。我想：包括汉地为主的其他地方，依靠我们的智慧力也应该尽量弘扬《中观庄严论释》这部论典，这样一来，依靠这部论典的教义，许许多多的在家人和出家人相续中都会生起无垢定解，并且真正具备弘法利生的能力，从而对佛法作出更大贡献。

宗喀巴大师又说："是故智王彼之论，我等弘扬莫衰减，报恩之供最无上，智慧无边如虚空，无缘悲心极猛烈，所引中观庄严论。"

所以，诸智者之王静命论师的这部《中观庄严论》，我们应该尽心尽力去弘扬，千万不能令其隐没消失，否则，就如珍贵的如意宝未加善用一般，十分可惜！若能对其进行广泛弘扬，则会成为所有报恩之中最至高无上的报恩。

我们对佛陀、对上师、对静命论师应该生起一种报恩之心，而用其他方式无法真正报答他们的恩德，因此，应该如理如法地弘扬佛法、尽量帮助众生，这就是上师的意愿。上师如意宝曾在道歌中写道：上师的恩德无量无边，我没有其他办法报恩，只能好好度化众生。

我想现在许许多多的人对于上师们的恩德难以用语言表示，那应该用怎样的方法回报诸传承上师们的恩德呢？最好的方法，就是帮助众生、利益众生，然后尽心弘扬佛陀的妙法，因为最好的报恩就是法供养，认认真真地听法、讲法、受持教法。三大供养中，法供养最殊胜；三大布施中，法布施最殊胜；所有忍辱中，对空性生起安忍最殊胜；所有持戒当中，受持佛法最殊胜。



那么，在静命论师无边无际的智慧虚空当中，以极其猛烈的无缘大悲所映现的这部《中观庄严论》，大家一定要好好地弘扬、好好地学习，依靠它必定会对众生具有相当大的利益。

“若享此理之喜宴，如顶饰宝高高居，多世理道百辛劳，众通破立辩智首。”这个偈颂稍微有点难懂。意思是说，如果享用《中观庄严论》这部论典所宣讲的理证喜宴，也即谁如果真正通达其中所说的道理，则如同珍宝组成的顶饰一般，必定会高高居于在多生累劫中以理证道百般辛劳破立的诸位智者之首位。

“尽除一切邪说众，印度亦罕如此法，由吐蕃王所迎请，噫呀！我等藏民真荣幸。情不自禁心澎湃，沉浸稀有快乐中。”大家通过学习可以看得出来，依靠这部论典所宣说的事势理，不仅可以遣除古印度相当多的外道邪说，而且对于现在世间上的心理学和科学思想也完全可以推翻。这样一部殊胜的论典，在佛教十分兴盛的印度也是非常难得，然而，通过国王赤松德赞的迎请，我们已经见到了如此珍贵难得的法宝，我等藏族人民真的是福报太大了！

依靠国王赤松德赞和静命论师的加持力，不管哪一个民族的人，已经在藏地闻思了这部论典，若能通达其中所讲的教理，每个人都应感觉到荣幸！只要想到这一点就会心潮起伏，一直沉浸在稀有快乐的状态当中。

的确如此，能够遇到如此殊胜的佛法，并且圆满完整地学习这部论典，我本人来讲确实觉得相当快乐。我们这次学习《中观庄严论释》可能有128堂课，这种机会并不是很容易。现在你们有些人也许不会觉得难得，一旦你失去了闻法的机会，那个时候回忆起现在的生活，恐怕对你一生来讲都是相当



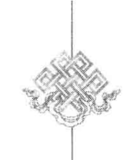
难得的一种经历。

对我本人来讲，在法王如意宝面前正式听受的第一部论典，就是这部《中观庄严论释》，后来也有过一两次听受的机会。上师圆寂以后，我一方面是以报答上师恩德的心态传讲了这部论典；另一方面，在座的各位道友虽然听过因明、唯识、中观等方面的论典，但将所有大乘教义结合起来的这么殊胜的论典，几乎没有听过。你们在听受的过程中，我有时也会有很多担忧：很多辅导员或者听受的人可能很累吧、很冷吧、路也不好走吧……但从另一个角度来思考，在这么好的机会当中，对每个人来讲应该是一种享受、一种快乐！

上述所有赞叹都是了知所赞对境的殊胜功德才有感而发的，通过果因也可了知，就像如意宝的价值只有具福德智慧者才能识别一样，从对静命论师生平十分稀有殊胜功德的赞叹中，可以看出宗喀巴大师、萨迦班智达、麦彭仁波切等人也是非常了不起的圣者。作为普通凡夫来讲，既不知道作者的功德，也不知道他所著论典的优越性，见到一位博士的论文会觉得非常好，但对静命论师的这部《中观庄严论》，可能根本不以为然。

在莲花生大士的传记等很多古书中记载，只要对静命论师具有纯净信心，并且受持《中观庄严论》为主的教法，那么，以雪域为主的很多地方，所谓的佛法光明就不会消失，这里面具有一定的缘起。我想以后不论在哪一所寺院或道场，只要弘扬《中观庄严论》，此处的佛法肯定不容易消失。因为高僧大德们所讲具有一些特殊密意，依靠这些缘起和密意弘扬佛法，也具有一定的必要。

关于智悲力之主尊——伟大亲教师菩提萨埵对未来的授



记，在一百多位伏藏大师之一的殊胜大乐洲（秋嘉德钦朗巴）的伏藏品中明确讲到：“佛教此珍宝，我于雪域弘，凡随学我者，受持佛胜教。赤松德赞王，至尊莲花生，菩提萨埵我，所颁之法令，有情需奉行。”

对于此佛教如意宝，静命我已经在藏地雪域进行了弘扬，凡是跟随修学之人，一定要受持佛陀的殊胜教法。而且，对于国王赤松德赞、密咒主莲花生大士以及我菩提萨埵，在藏地建立桑耶寺时所颁发佛法方面的相关法令，如十六种人规法、十善法等，诸位有情应该好好受持。

又云：“佛教极衰落，众生悲惨时，祈求本师悯，屡屡祈祷吾。外持净戒律，内修菩提心，得密宗成就，杨柳刹成佛，与密主无二，化身护藏教，故定得加持。”

最后在未来佛教越来越衰弱、众生处于非常悲惨的状况时，就像现在那样，佛教看起来好似十分兴盛，实际在许多地方只是一种佛教影像而已，真正的佛教基本上已经隐没，众生每天处于贪嗔痴、无恶不作的状态当中，特别可怜！这时候你们一定要好好地祈祷我等大师释迦牟尼佛以悲悯加持、摄受，同时也应该一心一意地祈祷我菩提萨埵。

前面介绍作者时也说了，后来出现的所有亲教师和法师，比如阿底峡尊者等智者们，全部是静命论师的化身，有这种说法。所以，平时祈祷静命论师的话，自相续的烦恼会消灭，自己在弘法利生的过程会具足很多顺缘等。如果这样祈祷，每个人外在的戒律会清净、内在的菩提心也会修持成功，对于密宗教法的修持均会得以成就，最后必定往生杨柳宫等度母刹土、莲花生大士的刹土以及极乐世界等，并且，与密主金刚无二无别的静命论师的化身，也会专门到这里护持藏传佛教等。



“善造且承侍，佛像佛经塔，有缘塑吾像，宣遗嘱发心，迎请前空中，礼供赞祈祷，净戒得善妙。”

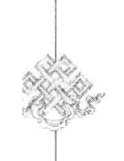
不仅如此，经常恭敬善造三宝所依之佛像、佛殿、佛经等，特别是具有殊胜缘起的我静命的形象，对莲花生大士以及我等所叮嘱行持善法的教言也应尽量宣传。于自己前面的虚空中迎请莲花生大士、国王赤松德赞、菩提萨埵，在他们面前作供养、祈祷、赞叹，这样一来，每个人的戒律清净、内心清净等许多功德自然而然会获得。

宁玛派所绘唐卡或者所建造的寺院当中，一般都有莲花生大士、静命论师和国王赤松德赞的像，这是一种殊胜缘起。以后自己有机会，也应该在寺院中造三位尊者的像。上师如意宝1987 年到五台山的时候，在五台山大大小小的寺院中都造了小的莲花生大士像，去善财洞的时候是我们多芒寺的人负责，也造了莲花生大士、静命论师和赤松德赞的像。虽然很多人对藏传佛教不太理解，但大家在以后因缘方便具足的时候，一定要造菩提萨埵的像，同时尽心尽力弘扬他留给我们的教法。

“明观自心间，修成菩提心，持佛慢无二，僧聚得成就……”

前面讲了有关小乘方面的观想，下面讲大乘菩提心方面的观想。如果将静命论师、莲花生大士明观于自己心间，此人的菩提心会很快修持成功。而在修持密乘时，既不用观想在心间，也不用观在前面虚空当中，而是将自己观成与静命论师无二无别，具有佛慢而修持，由此会出现僧众集聚、自相续成就等诸多功德。

按照小乘观点，应将静命菩萨观在自己前方虚空当中祈祷、供养；在修持大乘显宗法要时，静命菩萨稍微接近自己；



修持知雅额巴约嘎[1]时，则将自己观成与静命论师无二无别。因此，修法越来越高的时候，观想的圣尊也是离自己越来越近。

正如秋嘉德钦朗巴伏藏品中所说，在末法时代，弘扬静命论师的功德、事迹及其教法，或者观想其身相而虔诚祈祷，具有相当大的功德。因此，《中观庄严论释》在前面偈文中也是对他进行赞叹，大家平时如果念诵这些偈颂，自相续会出现戒律清净、护持教法等许多功德。

① 知雅额巴约嘎：指密宗的事续、行续、瑜伽续。



Chapter 128

下面宣讲麦彭仁波切最后的结语。

“胜乘宽敞妙宅之中深明智美女，多论饰品装点净心动眸而睨视，同时锐智手指弹奏二谛理琵琶，为令文殊师喜献上善说之歌曲。”

麦彭仁波切在这里运用拟人的手法，将自己比喻成妙音天女，在蒋扬钦哲旺波上师面前献上一首非常美妙动听的歌——《中观庄严论释》。也就是说，在中观、唯识这一大乘宽敞美妙的宫殿当中，居住着甚深光明智慧之美女，她将众多论典之饰品作为装点，以利益众生的发心，运用其敏锐灵活的智慧指，为众生带来了极大的欢乐。

一位具有稀世美颜的美女，一边闪动她妩媚的双眼一边用纤长的手指拨动琵琶时，会令所有人为之心动。同样，麦彭仁波切若无有锐利智慧，根本无法弹奏二谛的琵琶，正是依靠他相续中甚深广大的智慧，才弹起了二谛之理的美妙琵琶，并以此献给与文殊菩萨无二无别的根本上师蒋扬钦哲旺波，让上师生起了欢喜心。

这部《中观庄严论释》，一开始也是由麦彭仁波切的根本上师蒋扬钦哲旺波劝请，尊者遵照师嘱才造了这部注释，顺利完成此论后，麦彭仁波切曾专门给上师写了一封信说：依靠上师您老人家的加持，这部论典撰写得非常成功……依此使上师蒋扬钦哲旺波非常欢喜，因此，本论也称为“文殊上师欢喜之



教言”。麦彭仁波切在此处，将这部论典称为“善说之歌曲”，将自己比喻成妙音天女，为了令上师心生欢喜，于其面前吟唱了这首非常悦耳的歌曲。

下面讲到《中观庄严论》的殊胜性。

在印度历史上，不论佛经还是二圣六庄严所造的论典都是非常好，词语不多、意义深奥，但在藏地许许多多的宗派当中，有些为了辩论，有些为了宣传自己，词句繁冗意义空洞。比如其他个别宗派在学习因明或者《现观庄严论》的时候，一直都是辩论……实际修行人真正要修的是什么？比如自相续中断除贪心、嗔心、怀疑等烦恼，在这方面根本摸不着头绪。而且，当时藏地的许多论师只是宣扬自己的宗派，有关印度高僧大德对五部大论或者续部方面的注释，基本上无人问津。

正是看到这种情形，麦彭仁波切说：“呜呼于诸词繁义寡藏地之论典，久经努力苦研无法解开怀疑网，难比赐辩除疑胜论利如文殊剑，思不敬受此等何缘令我增怜悯。”

虽然经过了很长时间的努力苦学，却无法解开相续中的种种疑惑之网，诸如此类藏地的诸多论典，与这部能够赐予辩才、断除疑惑的殊胜论典，根本无法相比。为什么呢？这部论典就像文殊菩萨的宝剑一样锋利无比，不论哪一个众生的疑网，全部可以一一解开。但是有些人，将依靠分别念造成的文字，翻来覆去地不断学习，对于如同文殊宝剑般殊胜的《中观庄严论》，闻思的人很少，修行的人更少……麦彭仁波切说：一思及此，对于凡是不恭敬受持此《中观庄严论》者，我都会生起强烈的悲悯心，这些众生真的很可怜！

“故无名闻利养心，遵师嘱依敬佛陀，及佛妙法纯净意，以理诠释胜理道。”所以，鉴于上述原因，麦彭仁波切他老人



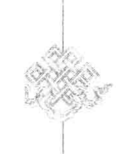
家在撰写这部论典的过程中，无有任何名闻利养等不清净世间八法的心，完全遵照根本上师蒋扬钦哲旺波的嘱咐，以及对佛陀和佛法的恭敬心，用一种无有丝毫垢染非常清净的意乐，通过正理对《中观庄严论》进行了诠释。

我想，大家在学习《中观庄严论》的过程中，也应该说心很清净的，并不是想依靠这部论典希求名闻利养，而是对佛法和佛陀极其恭敬，在这一基础上进行闻思修行的。

“如来法理如虚空，有学圣者亦难测，凡愚我者何须说？故若有过发露忏。”按照有关经典的观点来讲，即使一地到十地之间的菩萨，或者缘觉阿罗汉等远离烦恼障和部分所知障的圣者，对于佛陀圆满照见一切万法之功德也是难以测度。所以，尊者在这里很谦虚地说：如来教法广大无比，犹如虚空，像我这样的凡夫人怎么能完全通达《中观庄严论》的意义呢？根本不能。若在解释过程中出现一些过失，愿在金刚上师及十方诸佛菩萨面前诚心忏悔。

当然，这只是麦彭仁波切谦虚的一种语言。在尊者的传记中，他老人家自己经常说：我是得地大菩萨来到人间度化众生的。尤其在他接近圆寂时也是这样说。在法王如意宝所写的麦彭仁波切传记中，大家可以清楚看到。

“依善教证珍宝光，睁开理证之明目，见妙理宗所撰著，善根洁白如秋月。”麦彭仁波切说：依靠龙猛菩萨、月称论师等印藏高僧大德们教证的光芒，自己才睁开了理证的双目，就如同在漆黑一片的夜晚中见不到任何色法一样，只有依靠教证的光芒才能睁开理证的双眼。或者，若不具足一点理证智慧，即使具足正教的光芒也见不到真相，所以，依靠真实见到胜义谛和世俗谛之妙理所撰著的这部《中观庄严论释》，以此获得



的善根就像秋季远离一切垢染的皎月一样，洁白无染。

"愿于四无碍解门，如此甚深妙理论，自通达后授他众，成就语狮子禁行。"以此善根回向一切众生，愿所有众生获得词无碍解、义无碍解、辩无碍解、法无碍解。"门"即途径，也就是说，通过四无碍解这一途径，自己真实通达如此甚深之妙论后，也应将其传授他人，让所有众生全部获得文殊菩萨的果位。"语狮子"是文殊菩萨的异名，也即希望一切众生获得语狮子之成就。

"愿讲闻诵此论者，心入文殊欢喜光，法王静命之自宗，不失兴盛诸时方。"以此善根回向一切众生，愿所有讲、闻、背诵这部论典者，文殊菩萨能够融入你的心间。

这是麦彭仁波切的金刚语、谛实语。在座的人当中，有些讲、闻、背诵三者都具足，有些只具足一个，甚至有些人可能连传承也不具足，这样不太好。以后不论听任何法，一定要善始善终、传承圆满，这一点很重要。

一般藏传佛教尤其前译派当中，真正有智慧的人，无一不精通《中观庄严论释》。在座的人这次学习时间比较长，希望每个人在心里面应该对这些真理有所了知，如果这一次学习得比较扎实，以后每年再看一遍，对于其中的很多道理渐渐会明白。因为这里面不仅讲了因明和中观的甚深窍诀，甚至无上大圆满的窍诀也已经宣讲了。

有些道友说："学因明怎么办呢？我从来没听过。"其实你们已经学习这部论典这么长时间了，应该没问题的，因为这里面已经将《量理宝藏论》的许多要义讲得非常清楚。所以，这是因明和中观结合起来的一部论典，也是唯识宗和中观宗结合、实修和理论结合起来的一部论典，这样的论典在这个世界



上极为罕见。

因此麦彭仁波切发愿，希望所有学习者或读诵者，全部得到文殊菩萨的加持。同时，法王静命论师的自宗兴盛于十方三时。我们也希望以后能将前译派自宗在各个地方弘扬起来，在自己的有生之年中如果有机会，并非以想要获得名闻利养之心，而是以非常清净的发心，哪怕只有一个人，也要传讲这部论典，这是非常有必要的。

“托出诸派之密要，明示一切细奥义，如此理道与何心，相应即是语狮尊。”在这部论典当中，已经全盘托出了藏地印度各大教派最殊胜之密要，并且，对于中观、唯识、因明的一切甚深奥义也已经作了非常明显的开示。所以，任何人若能与本论所讲的内容相应，真正通达《中观庄严论》的全部意义，则与文殊语自在无有二致。

大家不要以为很简单，在这次学习、辅导的过程中，可能有些人经常会感觉很吃力，因为这里面的内容的确很深。从去年[①] 5 月 2 日开始到现在，已经一年多了，你们对于其中的意义有没有全部通达？可能很多人没有这个把握。以前中学、大学的课程，页数虽然很多，但是学习一年以后，基本上都可以明白了，这就是凡夫的语言，学习一两遍就懂了，再不想学了。但是圣者的语言完全不相同，每一次宣讲或者每一次听闻，都会有不同的收获，这就是圣者语言的特点，所以大家应该再三串习其中所讲的道理。

“见此妙论胜宝饰，夸大其词之他论，能增童慢假饰品，自诩美意何不弃？”如此殊胜善妙的《中观庄严论》，就像珍贵

---

① 即公元 2005 年。



无比的珍宝装饰品一样，见到它以后，藏地印度汉地等其他夸大其词的论典，就如同增长孩童相续中傲慢的虚假饰品一样，可以了知根本没有意义，那么，对于你们这种自以为美妙的意识形态，为何不舍弃呢？应该舍弃。

“祈愿心莲绽放堪钦文殊尊，无二无别容光尽除愚痴暗，同悯普天众常如空于此世，奋击净如虚空深法之妙鼓。”此处将自己心的相续比喻成绽放的莲花，“堪钦”则是指静命论师。也即在这里诚心祈愿：从此以后，文殊菩萨与静命论师无二无别安住于自己的心间，永远不离开上师的加持，自相续中所有无明愚痴的黑暗全部遣除，为了利益普天下的一切众生，愿我于虚空边际之间长久住于此世间，并且，敲击自性清净犹如虚空般的甚深妙法鼓。

我们每一个人也可以如此发愿：从现在开始，以自己的根本上师和静命论师为主的诸上师们，与文殊菩萨无二无别般长期安住于我的心间，依靠上师的慈悲加持，愿我为利益一切众生长久住于世间，恒时为众生开示殊胜妙法。

“恐怖浊世日光隐没黑暗极笼罩，然佛菩萨发心明如晴空千万月，愿诸无垢佛经注疏依讲修事业，弘法利生善妙光芒普照诸世界。”麦彭仁波切最后发愿：在现在非常恐怖、五浊兴盛的时期，日光已经逐渐没入西山，此时，无明黑暗已经笼罩整个世界，而佛陀也早已涅槃。但是，依靠诸佛菩萨发心的加持力，如同万里晴空的圆满月轮一样，愿世间中所有的佛经、论典，能够在人们相续中不断地传讲、修行，这就是真正的教法与证法，将此殊胜的佛法弘扬于世间，使利益众生的光芒普照整个世界。

现在虽然处于末法时代，但是依靠很多上师的发心力、诸



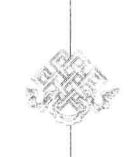
佛菩萨的加持力，在学院当中有这么多的出家人，每天不断地闻思修行，专门受持佛法的善知识和如理如法的修行人也比较多。对此，大家应该心生欢喜，并将如此善妙的讲修事业回向一切众生，愿整个世界不离佛法光芒。

尊者在此首先赞叹自己的根本上师蒋扬钦哲旺波：他实际是莲花生大师、国王赤松德赞和静命菩萨三者之大悲智慧融入一体，是藏地所有大成就者、智者之王，是真实文殊菩萨化现之比丘，对我也具有无比恩德的殊胜导师。在当时的藏地来讲，蒋扬钦哲旺波可以说是非常出名的。正因为他见到了本论所述内容于末法时代宣讲的众多必要，于是交给麦彭仁波切藏地印度的许多资料，并且嘱咐说："希望你仔细参阅，然后作一注释。"

一般来讲，麦彭仁波切翻阅《大藏经》或者论典都是非常快的，不需要特别详细，但是却可以过目不忘。尊者说：当上师说出这一金刚语的时候，我只有毕恭毕敬接受。但是，真要撰著《中观庄严论》的注释，对我这般智慧浅薄的人来说，实在没有这个能力。

麦彭仁波切在写《定解宝灯论》的时候，也是非常谦虚地说自己本来没有这个能力，但是通过祈祷文殊菩萨以后，才稍微获得了写作这部论典的能力。前译派许多的高僧大德都是如此，他们并不是经过长时间苦修努力，自相续才获得了一点点知识，而是通过祈祷上师，安住在大圆满的见解中流露出来的智慧直接记录成书。

尊者通过上师的加持，在自相续刚刚获得作释能力之时，前译自宗大尊者、竹庆派特别了不起的大堪布——班玛多吉也说：蒋扬钦哲旺波既然付予你如此重托，你一定要认真撰写这



部注释。通过此语对尊者作了鼓励。

以上述因缘，麦彭仁波切说：吠陀名称为嘉花吉波让当措雄雅毕给萨的我于自寿31岁火鼠年藏历三月初三开始，于每日上午座间连续撰写，至该月二十四日圆满完成。

一般藏传佛教中的许多上师在给弟子传讲诗学、声明学的时候，都会起一个非常好听的名称，当时麦彭仁波切的名称即为嘉花吉波让当措雄雅毕给萨，义为文殊欢喜自光莲蕊。当时，麦彭仁波切于其31岁——公元1876年藏历三月初三开始，在二十一天当中就全部完成了。

所以，自宗宁玛派的高僧大德们非常了不起，不像其他人写书一样，对《金刚经》等作注，有些用了31年、有些用了27年，其间也是翻阅很多很多资料。这一点从个别作者的照片上就看得出来——左边一堆书、右边一堆书，他自己也是特别痛苦，白天晚上坐在那里苦思冥想。尤其现在通过上网，更加容易把别人的观点变成自己的，这里切一块那里切一块，然后写上自己的名字开始出版……麦彭仁波切并不像这样的，在二十一天当中，依靠上午闭关的座间就已经作了如此殊胜的注释。我想让我们二十一天当中抄一遍的话，可能都有点困难……

麦彭仁波切说：我本人依靠至尊上师的加持获得了少许智慧的力量，复又承蒙了义大金刚持旺钦吉绕多吉、精通五明的大智者噶玛·阿旺云丹嘉措（指贡珠仁波切，也即贡珠·云丹嘉措）、佛子智者之王晋美秋吉旺波（华智仁波切）等诸多大德的教育，对佛法稍微得到一些信心之光。因为蒋扬钦哲旺波曾在清净境界中，获得过静命论师《中观庄严论》的近传，所以，麦彭仁波切作完这部注释后，也在上师面前听受了净相近



传的甚深传承。

一般来说，一代一代传承下来叫做远传，而近传则是在清净境界中获得的传承，比如智悲光尊者亲自见到无垢光尊者听受教言。以前我们上师如意宝也在梦中见到无垢光尊者，并于其面前听受了大幻化网灌顶，这叫做近传。

尊者获得如此甚深的清净近传以后，立即在二十一天当中为八吉祥数目的三藏大师传授此论，于此期间又对其稍作校正。上师如意宝以前也讲过：麦彭仁波切传法一般不会逐字逐句解释，基本上就是慢慢念下去了。我们上师如意宝也是，有时候讲得特别特别广，有时候大概 15 分钟全部念完了。不过对我来讲，只是念一遍传承的话，好多人根本不懂，问题也比较多，所以还是在课堂上全面地解释一遍好一些。

自宗如此殊胜的教法，如同狮吼声一般，希望能够成为“震撼一切世间界，摧毁恶魔、鬼神、邪门外道，使佛法如意宝再次展现于世，永远兴盛”之殊胜缘起。

我想：通过这次传讲《中观庄严论释》，依靠这种空性狮吼声，可以摧毁许多寺院、偏僻地方存在的诸多邪门外道，广泛弘扬大乘佛法，希望成为这样一种缘起。

下面麦彭仁波切在刻印经书时亲自作了一个刻板偈颂。

嗡索德！（愿一切吉祥！）

佛智文殊菩萨尊，化披袈裟之形象，

善树佛法之胜幢，祈愿法王静命胜。

静命菩萨是佛之智慧文殊化现为身披袈裟的比丘形象，于藏地、印度树立了佛法之胜幢，愿法王静命菩萨之自宗在十方世界获得胜利。这是藏传佛教一种吉祥文的手法。

依彼锐智大海中，善说百日之光明，



永尽三有之黑暗，佛教宗旨一庄严。

此《中观庄严论》依于静命菩萨锐利智慧的大海而出现，此善说具有百种日轮之光明，依靠它可以遣除三有一切众生心相续的无明黑暗，是佛教所有教法宗旨中唯一的庄严。

这部《中观庄严论》相当于日轮，如同日轮是整个世界的庄严一样，此论就是整个佛教的庄严。现在很多人认为，所谓佛教的庄严好像就是修一个空空的寺院，或者做一些简单的仪式、放几个鞭炮，然后说国土庄严……这到底是国土庄严还是国土嘈杂也不知道。真正的国土庄严，就像《中观庄严论》那样，真正在心相续中对佛教宗义获得证悟，这就是佛教庄严。

百千智成就者慧，屡持理道狮子吼，
不断传遍印藏地，皆大欢喜众吉祥，
时光流逝讲闻此，暂时似乎已休息，
依三部主集一体，除浊世衰教众怙，
蒋扬钦哲旺波尊，美名飞幡飘世间，
依彼发心深加持，欢喜言教之光芒，
显密教法普圆满，讲修无垢之道轨，
一如既往复弘扬，今尝佛法甘露味。

对于这部《中观庄严论》，尤其在佛教的前弘时期和宗喀巴大师时代，整个印度和藏地有许多大智者、大班智达在不断传讲，所有众生也因此欢喜雀跃，十分吉祥圆满！

后来因为时光流逝，真正讲闻这部论典的人，好像暂时休息一样，在整个藏地已经十分鲜少。但这次，依靠三部主尊集为一体、佛陀身语意之总集、五浊恶世众生之怙主、美名传遍十方的蒋扬钦哲旺波尊者的威力和加持力，这一欢喜言教之光芒，已经圆满普照显密一切教法，纯洁无垢之讲修轨道也一如



既往得以再次弘扬，使所有众生再次品尝到了佛法的甘露妙味。

胜乘大中观理要，依于如此善妙论，

为增定离怀疑暗，智士妙慧之光辉，

甚深中观庄严论，浅显易懂此注释，

无尽法雨得刻印，亦乃无等师事业。

殊胜大乘中观的理论，依靠这部《中观庄严论》已经作了十分详细的讲解，使众生相续中远离一切怀疑，而智慧的光芒得以普照整个世界。对此甚深《中观庄严论》所作的如此浅显易懂的注释之无尽法雨，这次得以刻印，实际也是无等上师的事业。以前的高僧大德们都是如此，只要有一点功德、有一点成就或事业，都观为上师的加持、上师的事业。

以此善愿三地众，解开深广慧藏已，

以讲闻著佛法藏，庄严一切世间界。

以此善根，愿三界众生解开甚深广大智慧之宝藏；以讲闻著的方式弘扬佛法之宝藏，依此庄严整个世间界。

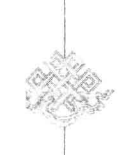
佛教圆满强壮身，具锐理轮之大象，

依此善说天人乘，祈愿佛法胜诸方。

下面通过比喻的手法，将大象与佛教结合起来宣讲。

这部善说相当于天人的乘骑，因为天人乘坐着大象的乘骑，依靠它所具有的殊胜宝轮，可以摧毁所有非天。同样，这部《中观庄严论释》已经圆满具足佛教之身体，依靠其理证智慧之宝轮可以摧毁任何人的邪见。所以，祈愿如同天人乘骑一般的《中观庄严论释》，让世间所有邪魔外道全部摧毁无余，在世界中获得一切胜利。

此刻印愿词，依至尊上师恩德之阳光哺育的文殊欢喜（麦



彭仁波切）**造。善哉！萨瓦达嘎拉雅囊巴芭德**（义为愿克胜诸方，增吉祥）！

在座的道友们也应该像以前这些高僧大德们一样发愿，经过这么长时间的闻思，大家的确很不容易。对我来讲，依靠这种身体，在这么繁忙的事情当中，能够每天坚持不断地传讲圆满，这也不容易，内心的确很高兴。在座的许多道友，经过那么长时间，大多数的人已经传承圆满，个别人中间出现了疾病等违缘，也有个别人故意断传承……无论如何，现在在座的道友，尤其传承非常圆满的人，我觉得你们在末法时代的此刻，的确非常不容易！

对我来说，对于你们在生存生活方面的管理也好，创造闻法的机会也好，这些非常不容易。因为现在末法时代众生的烦恼、里里外外的因缘等，能够创造这样的机会不是非常容易的事情。但现在不管怎么样，经过大家的努力，这次《中观庄严论释》的传讲应该说已经圆满结束了。我在很早以前就有传讲这部法的愿望，多年以来都没有实现，这次也终于圆满了。

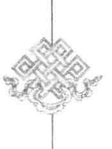
按理来讲，一开始学院人不太多的时候，上师如意宝每次传讲圆满一部法以后，大家都会作简单的会供，然后高高兴兴地休息一两天，有这样的传统，但后来法王的弟子逐渐增多以后，就没有什么仪式了。我觉得我们在这里没必要唱歌跳舞、放鞭炮，但世间上修座高楼大厦、开个公司，很多人都会举行一些活动……既然世间上微不足道的事情都是这样庆祝，我们现在已经圆满了自己一生中十分难以做到的一件大事，许多人即生中不一定会有听闻第二次、第三次的机会，大家应该开开心心地庆祝一下。

你们以后真正待在学院当中，或者依止上师的时间有多少

年，这些谁也说不清楚。我想末法时代的时候，学院从表面上看起来的确是一个整体，很好，但实际上应该不像以前法王住世一样了，很空洞、无头无尾的，可以这样说。在这种情况下，还是经常有听法的机会可能不现实。

不管怎么样，今天我们已经将这部法传授圆满，以此善根回向一切众生，尤其前译派的佛法胜于十方，依此传讲所得到的自他一切功德和善根，回向天下无边的众生，祈愿佛法兴盛，众生获得快乐！





回向偈

所南德义檀嘉热巴涅　此福已得一切智

托内尼波札南潘协将　摧伏一切过患敌

杰嘎纳齐瓦隆彻巴耶　生老病死犹波涛

哲波措利卓瓦卓瓦效　愿度有海诸有情



ཡི་གེ་ཉི་ཤུ་རྩ་དྲུག་པ་འདི་དཔེ་ཆའི་ནང་དུ་བཞག་ན་དཔེ་ཆ་དེ་ཅི་འདྲར་
བགོམས་ཀྱང་ཉེས་པ་མི་འབྱུང་བར་འཇམ་དཔལ་རྩ་རྒྱུད་ལས་གསུངས་སོ། །